VOLUMEN I N. I-II MCMXXXV

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1935

THE CANONS OF GABRIEL IBN TURAIK, LXX PATRIARCH OF ALEXANDRIA

(First Series)

The Thirty-two Canons which are printed in the following pages comprise the first Series of the Canons promulgated by Gabriel ibn Turaik, 70th. patriarch of Alexandria (1). A brief outline of the contents of these canons is given by Renaudot in his *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, pp. 511 513, where, however, only thirty canons are recorded. From this summary J. M. Neale quotes a few canons in his *History of the Holy Eastern Church - The Patriarchate of Alexandria*, vol. II, p. 248, which are also repeated by Mrs. E. L. Butcher in her *Story of the Church of Egypt*, vol. II, p. 80.

These canons are concerned with regulating the conduct and the duties of bishops and priests, and with such matters as circumcision, marriage, burials etc.

The Arabic text of these canons has been taken from MS. Arabe 251 Bibl. Nat., Paris which has been collated with the text of three other MSS., and variant readings are recorded in the notes. These MSS. are as follows:

a) MS. Vat. Arab. 150 Bibl. Vat. Apost., foll. 99r - 101v.

b) MS. Canon No. 6 Library of the Coptic Patriarchate, Cairo. This MS. contains 207 folios, and measures 21 × 16 cm. with 13 lines per folio. The colophon on fol. 207v. reads as follows: ' The completion of this pure book which is the book of the canons (κανών) arranged by the fathers, the righteous chiefs. was at the third hour of the blessed Friday, the 8th. of the month Abīb the blessed of the Coptic year 1514 of the pure Martyrs happy and righteous (= 13th. July, 1798) — God grant to us acceptation of their prayers at all times. Amen. Amen. And the copyist the wretched, despicable, and feeble one, asks of everyone who looks into this book to invoke for him indulgence and pardon (for his sins), that,

---

(1) For particulars about this patriarch, cf. my article *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria* in the *Muséon*, t. XLVI (cah. 1-2), pp. 43-54.

perhaps, he may find mercy before God the Judge. And whoever says anything shall receive the same, and to our Lord be praise for ever and ever. Amen ' (1).

The scribe's name is given in a note on fol. 128r. ' Remember, O Lord, Thy servant the wretched, despicable, humble and blameworthy copyist Nakhlat Ḳuzmān in Thy Kingdom ' (2)

The Canons of Gabriel ibn Turaik are given on foll. 113r-124v.

c) MS. Canon No. 5 Library of the Coptic Patriarchate, Cairo. This MS. contains 151 folios, and measures 27 × 17 cm. with 18 lines per folio. No date is given, but it is written by the same scribe as the above MS. His name appears in the following note on fol. 93r. ' Remember, O Lord, Thy servant the wretched, despicable, poor, and blameworthy copyist Nakhlat Ḳuzmān in Thine eternal Kingdom in Thy mercy ' (3).

The Canons of Gabriel ibn Turaik are given on foll. 82v-90v. The above MSS. are referred to in the notes by the following sigilla: V = Vat. Arab. 150, CM. = Cairo MSS. Canons 5 & 6.

***

With regard to the date of the consecration as patriarch of Gabriel ibn Turaik which is given by Abū'l-Barakāt and Peter ibn Rāhib as Tuesday, the 9th of Amšīr, A. M. 847

---

(1) وكان الفراغ من هذا الكتاب الطاهر الذى هو كتاب قوانين مما رتبه الاباء الايمة الابرار فى الساعة الثالثة من يوم [1]الجمعة المبارك ثامن شهر ابيب المبارك سنة ⲁⲫⲓⲇ الف وخمسماية واربعة عشر قبطية للشهداء الاطهار السعداء الابرار رزقنا الله بقبول صلواتهم فى كل حين امين امين. والناسخ [1]الحقير العاجز المهين يسال كلمن نظر فى هذا الكتاب ان يدعوا له بالمسامحة والغفران لعله يجد راحة امام الله الديان ومن قال شييا يكون له نظيره. ولربنا المجد دايم ابديا امين.

(2) اذكر يا رب عبدك [1]الحقير الذليل المسكين ناقل الاحرف السقيمة نخلة قزمان فى ملكوتك.

(3) اذكر يا رب عبدك [1]الحقير الذليل المسكين ناقل الاحرف السقيمة نخلة قزمان فى ملكوتك الابدية برحمتك.

(= 3rd. Febr., A. D. 1131) (1), it has been rightly pointed out that Tuesday would have been against the rule of the Coptic Church which requires that a patriarch be consecrated on a Sunday. From further investigation it appears that this date must apply to the ordination of Gabriel as priest and to his profession of the monastic vows. It will be remembered that, at the time of his election, Gabriel was a deacon of the church of St. Mercurius in Cairo. These facts are derived from the following sources:

a) The Book of the Lives of the Fathers the Patriarchs

(كتاب سير الاباء البطاركه)

b) The Chronology of the Coptic Patriarchs of Alexandria which was compiled by Joseph (Yūsāb), bishop of Fua (فوه) (2).

(تاريخ بطاركة اسكندرية المصريين)

(*a*) MS. History No. 1 Coptic Museum, Cairo, vol. II, fol. 193:

وكان المساعد فى قسمته مع الاراخنة الشيخ ابى البركات ابن ابى الليث الملكى صاحب ديوان التحقيق ومن حضر من الاسكندرانيين بمصر لان النوبة كانت لهم وطلع به الى كنيسة المعلقة فى يوم الثلثا التاسع من امشير سنة سبع واربعين وثمان ماية للشهداء فدهنوه ومضوا به فى عشارى موكبى الى اسكندرية واوسموه بطريركا.

'And together with the archons (ἄρχων) there assisted at his ordination the Shaikh Abī'l-Barakāt ibn abī'l Laith al-Malkī,

(1) Cf. note 1, page 5.

(2) Fua is a district (Markaz) of the Gharbyat province (Mudīryat) of Egypt.

master of the Legislative Dīwān [1], and there were present at Cairo Alexandrians, because it was their turn (to be there). And he (Gabriel) went to the church of the Muʿallaḳa on Tuesday the 9th. of Amšīr of the year 847 of the Martyrs, and they anointed him, and they went with him in a processional barge to Alexandria, and (there) they proclaimed him patriarch'.

(*b*) A MS. in the possession of Girgis Ef. Philotheos Awad, foll. 127v-128r [2]:

ثم طلعوا به (الى) المعلقة والبسوه ثياب الرهبنة والاسكيم وللغد
اخذوا له عشارى من الذى للوزير موكبى وركبوا معه جماعة الى
الاسكندرية فكرز بها كما جرت العادة وقدس وكرز كهنة بها وطلب
ان يمضى الى دير ابو مقار يكمل تكريزه فلم يقدر من كثرة العربان
فمضى الى مصر وكان لما صار بطريركا بالاسكندرية زاد فى الاعتراف
يعنى عن الجسد الماخوذ ⲁϥⲁⲓⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛⲉⲙⲧⲉϥⲙⲉⲑⲛⲟⲩϯ
من العذرى انه جعله واحد مع لاهوته فلما سمعوا الرهبان بذلك مضوا
الى عند جماعة منهم وانكروا هذا القول وقالوا ما نقول هذه اللفظة ابدا
اى انه يحصل الجسد مساوى مع لاهوته وذلك يوول الى التغيير وكان
الاب انبا غبريال رجلا سنودس فقال لهم ما قولكم انتم فقالوا اذا
كان لابد ان تقول هذه الكلمة فنضيف اليها -ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧ-
اى ⲙⲟⲩϫⲧ ⲛⲉⲙⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲑⲧⲱϧ ⲛⲉⲙⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧϣⲉⲃϯ

---

[1] For information about the Dīwān at-Taḥḳīḳ, cf. The Kitāb Ṣubḥ al-Aʿša (كتاب صبح الاعسى) of Al-Ḳalḳašandī, part III, p. 493 (Cairo, edition, 1914).

[2] Copied by Girgis Ef. Philotheos Awad from a 17 th. century MS. in the Library of the Dair as-Suryān. It contains 150 folios and measures 31 × 23 cm. with 19 lines per folio.

بغير امتزاج ولا اختلاط ولا تغير فاجابهم الى ذلك ثم مضى الى الدير وكمل تكريزه ورفع الميرون وعاد مصر كمل تكريزه ايضا.

'Then they went with him to the (church) of the Muʿallaḳa, and they clothed him in monastic garments and in the Askīm (σχῆμα). The next day they took him in one of the processional barges of the wazīr, and there sailed with him a company of men to Alexandria where he was consecrated according to the usual custom, and he celebrated the Liturgy there and ordained priests. He was requested to go to the monastery of Abū Macarius so that his consecration might be completed, but it was not possible on account of the large number of Arabs, so he went to Cairo. It happened when he became patriarch of Alexandria that he added to the Confession (1) "He made it one with His Divinity" which refers to the Body which He took from the Virgin and made one with His Divinity. And when the monks heard of this, they came with a company of their people and they refused to recognise this saying, and they said: 'We will never say this expression, that is, that He received a Body which was equal to His Divinity, for this leads to change'. And the father Anbā Gabriel who was a man of the Synod (σύνοδος) said to them: 'What is your decision?' And they said: 'If ever this saying be said, let there be added to it "without confusion, without mingling, and without change"'; and he agreed with them in this (matter). Then he went to the monastery, and his consecration was completed, and he consecrated the chrism (μύρον), and he returned to Cairo and his consecration was completed there also'.

For the collation of the Arabic text of these Canons with that of the two MSS. in the Library of the Coptic Patriarchate, Cairo, and for a copy of the above Arabic texts I am indebted to my friend Yassa Ef. Abd el Masih, to whom my best thanks are due for his kind help in elucidating the difficult passages in these Canons.

O. H. E. Burmester.

---

(1) This is the prayer said at the elevation of the Host in the Liturgy, cf. note 1, page 5.

MS. Arabe 251, Bibl. Nat. Paris, fol. 347r:

بسم الاب والابن والروح القدس اله واحد. نبتدى بعون الله
تعالى بنسخ قوانين الاب الفاضل انبا غبريال بطريرك الاسكندرية
وما معها وهم اثنين وثلثون قانونا بركة صلواته تكون معنا امين.
وهو المعروف بابن تريك وهو السبعون من بطاركة الاسكندرية.
غبريال بنعمة الرب واحكامه الغير مدركة المدعو بسابق علم الله
بطريركا للمدينة العظمى اسكندرية وما معها يكاتب جماعة
الاخوة المحفوظين بنعمة الرب المختارين الاساقفة الاحباء
والكهنة والقسوس والشمامسة والشعب الارثدكسى المؤمن
بالمسيح بارك الله عليهم وبيمينه الحصين نجاهم وحفظهم السلامة
والنعمة لكم وتحل على جماعتكم وفى منازلكم من الان والى
ابد الاباد امين. اما بعد فانه لما شآء الله تعالى الذى انتخب

Title (*Variants*) اله واحد] V. الاله الواحد. له المجد دايماً وعلينا رحمته الى الابد امين | بركة صلواته تكون معنا امين] V. has صلاته تكون معنا امين; CM. place this after الاسكندرية. ٢ | من بطاركة الاسكندرية] V. من الاباء البطاركة بالاسكندرية | العظمى] CM. العظما | اسكندرية] V. الاسكندرية | الاخوة] V. CM. + القديسين | وبيمينه] CM. omit و | جماعتكم] CM. جماعاتكم |

TRANSLATION

MS. Arabe 251 Bibl. Nat. Paris, fol. 347r.

In the Name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, One God [1]. We begin with the aid of God the Exalted to copy the Canons (κανών) of the reverend father Anbā Gabriel (Ghabryāl), patriarch of Alexandria (Iskandaryah) and of what belongs to it [2], and they are thirty-two Canons (κανών) – the blessing of his prayers be with us. Amen. He is known as Ibn Turaik, and he was the seventieth of the patriarchs [3] of Alexandria (Iskandaryah).

Gabriel (Ghabryāl), by the grace of the Lord and His incomprehensible decrees called by the preordained knowledge of God to be patriarch of the great city of Alexandria (Iskandaryah) and of what belongs to it, writes to all the brethren [4] protected by the grace of the Lord, to the chosen and beloved bishops, priests, archpriests, deacons, and Orthodox (ὀρθόδοξος) people, the faithful in Christ. May God bless them, and may He with His strong right hand deliver and protect them; may peace and grace be with you, and may they abide with your congregation, and be in your homes henceforth and for evermore. Amen. Now since it has pleased God the Exalted Who

(1) V. adds: 'to Him be praise for ever, and upon us be His mercy always. Amen'.

(2) I. e. its dependencies.

(3) V. adds: 'of the fathers the patriarchs'.

(4) CM. add: 'the priests'.

بولس الرسول من بين الاحبار واصطفى للبشارة بانجيلهٍ الطاهر
متى العشار قدمنى انا البايس المسكين الى هذه الدرجة التى
انا غير مستحقها والرتبة والكهنوت التى لا استطيع النهوض
بواجبهما وحقهما فضل منه سبحانه ورحمةً لانه يترحم على
من يشاء ان يترحم عليه ويتحنن على من يريد ان يتحنن عليه
قدمت اولاً الشكر لنعمته والاعتراف باحسانه العميم وموهبته
وفتحت فاى مع المزمر داوود قايلاً بماذا اجازى الرب عن كلما
صنع بى من الخيرات. ثم تاملت ما قلدته فهالنى وتحملت
ما حصلت فيه فثقل على حمله وراعنى ورايته مما يعجز عن
القيام بفرايضه ولوازمه امثالى ويقصر عن بلوغ الغرض فيه
اشكالى ولم ازال فى حيرةً من امرى غايص فى بحار افكارى
الى ان تذكرت بصوت موسى الكبير فى الانبيآء وقوله يارب
انى الثغ اللسان عيى فى المنطق واعتفا ارميآء النبى ايضاً اذ
قال انى حدث السن ولا احسن اتكلم وما اجاب كل منهما بما
يبعثه على امساك الامر وتجنب المخالفة فلم يكن لى سوى
التسليم لامر الله تعالى والتعويل عليه والرغبة اليه فى ان يويدنى

بواجبهما] .V بواجتهما | فضل منه سبحانه ورحمة] .V فضلاً منه سبحانه ورحمة ; .CM فضلاً منه ورحمة سبحانه | قدمت] .CM فقدمت | المزمر] .CM المرتل | داوود] .V داود | بماذا] .V ماذا | ازال] .V. CM ازل | التعويل عليه] .CM omit |

chose Paul (Būlus) the Apostle from among the doctors, and Who elected for the good news through His Holy Gospel. Matthew (Matā) the publican, to advance me, poor and wretched, to this rank of which I am unworthy, and to the order and priesthood of which I am unable to fulfil their obligations and their duties, may there be grace and mercy from Him, and praise be to Him, because He has pity on him on whom it pleases Him to have pity, and He has compassion on him on whom He desires to have compassion (1). I gave thanks at first for His grace, and in confession of His great goodness and His gift I opened my mouth with the psalm of David (Dāwūd), saying: What shall I render to the Lord for all the good things which He hath done unto me? (2) Then I considered what I had been entrusted with and it frightened me, and I undertook what I had acquired, and its burden was heavy upon me and it alarmed me. I perceived that it was a thing of which people like myself were incapable of carrying out its ordinances and its obligations, and that people like myself were unable to reach the object of it. I did not cease to be in perplexity concerning my affair, being plunged into the seas of my reflections until I remembered the cry of Moses (Mūsā) who is great among the prophets and his saying: O Lord, I am of a stuttering tongue and am slow of speech (3), and the excuse which Jeremiah (Irmyā) also made when he said: I am young and I do not speak well (4), and what He (God) answered to each of them, exhorting him to obey the command and to avoid disobedience. So there remained nothing for me except to resign myself to the command of God the Exalted and to rely upon Him, and humbly to beseech Him to assist me with

(1) Cf. Ex. XXXIII, 19.
(2) Ps. CXV, 3.
(3) Ex. IV, 10.
(4) Jer. I, 6.

بنعمته ويقوينى على حفظ شعبه ورعيته ويهدينى واياهم
سالمين الى مينا رحمته وان يخلصنا اجمعين ولما تاملت امور
البيعة واحوالها فوجدتها على قضايا غير مرضية واوضاع بعيدة
من الصواب قضية لا يمكن المهلة بها ولا الغفله عنها من يوم
الى غده عن تقويمها وتهديبها لقول الله لحزقيال النبى اذ انت
لم تكلم الخاطى ليتحفظ من اثمه فذلك الخاطى يموت بخطيته
ودمه اطلبه منك سارعت بايراد ما نسخ منها فى هذا الجزو
على حكم التدكار لكم والايقاظ لاذهانكم اذ كان ذلك غير
مستتر عن معرفتكم ولا محجوب عن خيريتكم لتذكروه
وتساعدونى على خلاص* نفسى وانفسكم بالعمل بمقتضاه fol. 347v
متحققين انكم ان سمعتم منى فليس لى تسمعون ولا لامرى
تطيعون فيما اوصيكم وانهاكم عنه ممتثلون بل لاوامر السيد
المسيح الذى بذل نفسه عنكم وهو بجوده يتولى عن الطاعة
مجازاتكم ومكافاتكم امين. القانون الاول. قد ابتدات بالحكم
على نفسى اولاً ليلا يقال لى انت الذى تدين غيرك لم لا تدين
نفسك وكما قال الكتاب المقدس يا طبيب طب نفسك فقلت
انا وكل بطريرك يقوم بعدى وكل اسقف حاضر الان؛ ومن يقوم

بنعمته] .V. CM بمعونته | اطلبه] .CM اطلب | لتذكروه] .CM فتذكروه |
منى] CM. omit | يتولى] .CM يتولا |

His grace ([1]) and to strengthen me in guarding His people and His flock, and to guide me and them safely to the haven of His mercy, and to save us all. And when I considered the affairs of the Church and its condition, I found them, according to the decrees, to be without agreement, and their regulations to be far from satisfactory; a condition which could not be treated lightly nor neglected from day to day without being corrected and adjusted, on account of the saying of God to Ezechiel (Ḥazaḳyāl) the prophet: If thou dost not speak to the wicked man to keep himself from his sins, then that wicked man shall die in his iniquity, and his blood will I require of thee ([2]). So I hastened to present in this volume what has been copied from them (the decrees), so as to remind you and to awaken your understanding, since these (the decrees) were not hidden from your knowledge nor veiled from your goodness, that you may remember them and may assist me in the salvation (fol. 347v) of my soul and of your souls by performing them; knowing for certain, that if you listen to me, it is not to me to whom you listen, nor do you obey my commands in what I enjoin on you or forbid you (to do), but you obey the commands of the Lord Christ Who gave Himself for you, and Who through His goodness will reward and recompense you for your obedience. *First Canon* (κανών). I have begun first by judgment upon myself, that it may not be said to me: Thou who judgest another, why dost thou not judge thyself? ([3]) and as the Holy Scripture saith: Physician, heal thyself ([4]). And so I say with every patriarch who shall come after me and with every bishop now present

---

([1]) V. CM. have 'aid'.
([2]) Ezech. III. 18.
([3]) Cf. James IV, 12.
([4]) Luke IV, 23.

فيما بعد ان اخذ شرطونية على قسمة اسقف لاعمال مصر او
قس او شماس او شئ من درجات الكهنوت او يخرج مخرجاً
لتناول ذلك او ينسبه الى هدية قبل القسمة او بعدها ما خلا
مطعوم او مشروب فنصيبه مع يهودا الاسخريوطى وليس له حظ
مع سيدنا المسيح وكلمن دفع شيا على الكهنوت من شرطونية
ويشترى عطية الروح القدس فالقول الذى قاله بطرس لسيمون
الساحر يكون له ويحل عليه فاصل الشرور كلها محبة الفضة وهذا
امر لا يوجب فيه رخصة ولا فسحة بالجملة لاننا اخذنا مجانا
ونعطى مجانا وفى بعض هذا القول كفاية وردع لمن يرتدع.
الثانى. ولم يخف عنكم ما امرت به القوانين المقدسة من التبكير
الى البيعة قبل كل عمل والمضى اليها عشية كل نهار لشكر الله
تبارك وتعالى لاقامة الصلوات والترنيمات وهذا هو احسن
الاعمال واصوبها وجميع فرق المومنين بسيدنا يسوع المسيح
وغيرهم يعتمدون ذلك ويفترضونه ويجب ان نجعل نحن ايضاً
بها دابنا ولا نعدل عنه ولا نرضى لنفوسنا ان نكون متاخرين
فى الامور الصالحة بل متقدمين وان تبادر كهنة كل كنيسة

---

(١) وكلمن] .CM وكل من | الروح] .V روح | امر] .V. CM الامر | يرتدع]
.V يردع | (٢) وهذا — الاعمال] .CM فهذا هو الاحسن للاعمال | بها]
.V. CM لها | دابنا] .CM دايما sic | نرضى] .CM نرضا |

and who shall come hereafter, that he who has received money (χειροτονία) for ordaining a bishop for the provinces of Egypt, or a priest or deacon or for any rank of the priesthood, and who has payed a sum of money to receive it, or who owes it to a gift before or after ordination, beyond food or drink, shall have his lot with Judas (Yahūdā) Iscariot (Iskharyūtī), and shall have no part with our Lord Christ. Everyone who pays anything for the priesthood by means of simony (χειροτονία), and who buys the gift of the Holy Spirit, let the words which Peter (Buṭrus) spoke to Simon (Sīmūn) the sorceror apply to him and fall upon him. For the root of all evil is the love of money (1). This is a command which warrants no concession nor dispensation at all; for freely have we received and freely let us give (2). These few words are sufficient, and a restraint on him who can be restrained. *Second.* It is not hidden from you what the holy canons (κανών) have ordered concerning the morning attendance at church before any work, and the attendance there in the evening of each day, to give thanks to God the Blessed and the Exalted, and to offer prayers and chants (3). This is the best and the most approved work, and all sections of the believers in our Lord Jesus Christ and others besides them shall strive after this and shall make it an obligation. It is necessary that we also should make it our custom, and that we should not deviate from it, and that we should not be content to be behindhand in good works, but to be before others in them. The priests of every church shall hasten to be there,

---

(1) I Tim. VI, 10.

(2) Cf. Matth. X, 8.

(3) ترنيمات 'chants' refers to hymns other than those of the Liturgy proper.

للحضور اليها واقامة الصلاة فيها ورفع البخور على مذابحها
فسوف تحمدون منفعة هذا الفعل وتحمدون عاقبته وتجنون ثمرته.
الثالث. يجب على كل منكم ايها الاساقفة ان يعلم الشعب
المسيحى الذى يرعاه وليأخذهم بحفظ الدكصا والصلاة الذى
علمها السيد المسيح لتلاميذه والامانة المقدسة باللسان الذى
يعرفه ويفهمه ليصلى بذلك فى الصلاة ولا يكون يهذى بما لا
يعلمه ومن قدر على اكثر من ذلك فله حرصة. الرابع. يا احباى
الامور العتيقة مضت وتجدد كل شئ من دى قبل وليس شئ
اعظم من المحبة ولا اوفا منها وقد علمنا الاباء المتقدمين رزقنا
الله بركة صلواتهم الاعتراف ببيعة واحدة جامعة رسولية بغير
افتراق والذين يسيون الى البطرك او الاسقف هم مخطين وعن
طرق الرشاد حايدين لانا كلنا عبيد المسيح وراجون رحمته
*واولاد ام واحدة التى هى المعمودية المقدسة وقابلون الكهنوة fol. 348r
من نعمة روح القدس الواحد الممجد مع الاب والابن ولا
ميزة لاحد منا على الاخر الا بالتواضع والمحبة وترك الافتخار
الباطل وقد سبق فى ذلك لسان العطر بولس حيث يقول
ان منكم من يقول انا من حزب بولس ومنكم من يقول انا من

(٣) الدكصا] .CM الذكا sic | يكون يهذى] .CM نكون نهذى | (٤) اوفا]
.CM اوفى | الكهنوة] .CM الكهنوت |

and to offer prayers there, and to incense its altars. You shall praise the profit of this work, and you shall praise its result, and you shall reap its fruits. *Third.* It is obligatory for everyone of you, O bishops, to instruct the Christian people whom he shepherds, and to teach them by heart the Doxology (Δόξα) and the Prayer which the Lord Christ taught to His disciples, and the Holy Creed in the language which they know and understand. Let them pray thus in prayer, and let them not talk idly in what they are not instructed. He who is able to do more than this shall receive his share (*sic*). *Fourth.* O beloved, the former things have passed away [1], and henceforth all things are renewed, and there is nothing greater than love [2] nor more perfect than it. And the former Fathers have taught us — may God grant to us the blessings of their prayers — to confess One Indivisible Catholic Apostolic Church, and that those who wrong the patriarch or the bishop have erred and strayed from the ways of Orthodoxy, for we are all servants of Christ and hope for His mercy, (fol. 348r) and we are children of one Mother which is Holy Baptism, and receive the priesthood through the grace of the Holy Spirit, the One Who is glorified with the Father and the Son, and none of us is distinguished above the other, except by humility, love, and the abandonment of vain glorying. In this Paul (Būlus) the fragrant tongue already preceded (us), where he says: One of you saith: I am of the party of Paul (Būlus); and one of you saith: I am of the party of Apollo

---

(1) Apocal. XXI, 4.
(2) Cf. I Cor. XIII, 13.

للحضور اليها واقامة الصلاة فيها ورفع البخور على مذابحها
فسوف تحمدون منفعة هذا الفعل وتحمدون عاقبته وتجنون ثمرته.
الثالث. يجب على كل منكم ايها الاساقفة ان يعلم الشعب
المسيحى الذى يرعاه وليأخذهم بحفظ الدكصا والصلاة الذى
علمها السيد المسيح لتلاميذه والامانة المقدسة باللسان الذى
يعرفه ويفهمه ليصلى بذلك فى الصلاة ولا يكون يهذى بما لا
يعلمه ومن قدر على اكثر من ذلك فله حرصة. الرابع. يا احباى
الامور العتيقة مضت وتجدد كل شئ من دى قبل وليس شئ
اعظم من المحبة ولا اوفا منها وقد علمنا الاباء المتقدمين رزقنا
الله بركة صلواتهم الاعتراف ببيعة واحدة جامعة رسولية بغير
افتراق والذين يسيون الى البطرك او الاسقف هم مخطين وعن
طرق الرشاد حايدين لانا كلنا عبيد المسيح وراجون رحمته
*واولاد ام واحدة التى هى المعمودية المقدسة وقابلون الكهنوة fol. 348r
من نعمة روح القدس الواحد الممجد مع الاب والابن ولا
ميزة لاحد منا على الاخر الا بالتواضع والمحبة وترك الافتخار
الباطل وقد سبق فى ذلك لسان العطر بولس حيث يقول
ان منكم من يقول انا من حزب بولس ومنكم من يقول انا من

(٣) الدكصا] .CM الذكا sic ¦ يكون يهذى] .CM نكون نهذى | (٤) اوفا]
.CM اوفى ¦ الكهنوة] .CM الكهنوت |

and to offer prayers there, and to incense its altars. You shall praise the profit of this work, and you shall praise its result, and you shall reap its fruits. *Third.* It is obligatory for everyone of you, O bishops, to instruct the Christian people whom he shepherds, and to teach them by heart the Doxology (Δόξα) and the Prayer which the Lord Christ taught to His disciples, and the Holy Creed in the language which they know and understand. Let them pray thus in prayer, and let them not talk idly in what they are not instructed. He who is able to do more than this shall receive his share (*sic*). *Fourth.* O beloved, the former things have passed away [1], and henceforth all things are renewed, and there is nothing greater than love [2] nor more perfect than it. And the former Fathers have taught us — may God grant to us the blessings of their prayers — to confess One Indivisible Catholic Apostolic Church, and that those who wrong the patriarch or the bishop have erred and strayed from the ways of Orthodoxy, for we are all servants of Christ and hope for His mercy, (fol. 348r) and we are children of one Mother which is Holy Baptism, and receive the priesthood through the grace of the Holy Spirit, the One Who is glorified with the Father and the Son, and none of us is distinguished above the other, except by humility, love, and the abandonment of vain glorying. In this Paul (Būlus) the fragrant tongue already preceded (us). where he says: One of you saith: I am of the party of Paul (Būlus); and one of you saith: I am of the party of Apollo

---

(1) Apocal. XXI, 4.
(2) Cf. I Cor. XIII, 13.

حزب افلوا اليس انتم جسدانيون من هم بولس وافلو الا
الخدام الذين امنتم على ايديهم كل واحد واحد منا كما اعطاه
الرب فلهذا ليس فرق بين كاهن بطريركى ولا اسقفى وقد
فسحت انا لجميع الكهنة السالكى المناهج الجيدة والمقاصد
السديدة فى التصرف فى البيع البطريركية والقداس بها متى
دعاهم كهنتها الى ذلك من غير اغتصاب ولا عدل عن الواجب
لان كهنة كل كنيسة مخيرين فى تقدمة من يوثرونه ويختارون
تقدمته فى بيعهم مجتمعين فى الاعياد والمواسم وغيرها بقلب
واحد ونية واحدة لاقامة الصلوات وهذه ارادة ابينا الذى فى
السموات واما الاساقفة فمن حضر منهم الى بيعة بطريركية
او غيرها فليكرم بالانجيل والتحليل وليس له تصيرف فى قداس
ولا تنصير ولا تكليل فى غير بيعته الا براى اسقفها واختياره
واما قسمة الكهنة فلم يطلق لهم الا فى كراسيهم لا غير.
الخامس. يجب علينا ايها الاخوة الاساقفة الاهتمام برعية
المسيح والتفقد لاحوالهم وترك الغفلة عنهم والسهر لحفظهم
من الذياب الخاطفة وان لا يشتغل عنهم بالامور الدنيانية

واقلو] .V وافلوا | ايدبهم] .CM يديهم | المناهج] .CM المنهاج | والتحليل]
V. CM. + والتقريب | تصيرف] .V. CM تصرف | فلم يطلق لهم] .V. CM
+ البتة | (٥) يشتغل] .CM نشتغل .V نشتغل ؛

(Afulū). Are ye not mortal? Who are Paul (Būlus) and Apollo (Afulū), but ministers by whom ye believed, each one of us even as the Lord hath given to him? [1]. And, therefore, there is no difference between a priest whether patriarchal or episcopal. I have allowed all the priests who follow a perfect manner of life and whose intentions are just (to carry out) the management of the patriarchal churches [2] and (to perform) the Liturgy (Ḳuddās) in them, whenever the priests of them (these churches) invite them thither without constraint, and there be no deviation from duty. For the priests of every church have the choice in giving precedence to him whom they will honour, and they choose his precedence (in the offering of prayers) in their churches when they assemble on festivals and feasts and on other occasions with one heart and with one intention to offer prayers; and this is the intention of our Father Who is in Heaven. As regards the bishops, that one of them who is present at a patriarchal church or at another church, shall be honoured with (the reading) of the Gospel and the Absolution [3], but he shall have no authority (to celebrate) in the Liturgy (Ḳuddās), or to christen, or to crown [4] in other than his own church, except by the approval of its bishop and by his choice. As regards the ordination of priests, it shall not be conferred on them except in their own dioceses and in none other. *Fifth.* It is obligatory for us, O brethren the bishops, to have solicitude for the flock of Christ and to examine its condition, and to cease to neglect them (the members), and to watch over them and to guard them from the ravening wolf. He (the bishop) [5] shall not be inattentive to them by reason of wordly affairs

---

(1) I Cor. III, 4-5.

(2) For particulars of the patriarchal churches, cf. my article "*The Canons of Christodulos, Patriarch of Alexandria*" in the *Muséon*, t. XLV, p. 73.

(3) V. CM. add: 'the offering'.

(4) I. e. to solemnize marriages.

(5) CM. have 'we'.

والسكر الذى ليس فيه خلاص وان يقنع باليسير من الخمر
لصلاح المعدة لا للذة ولا يتعدى على السكر بالجملة ويذكر
القول الذى فى الانجيل المقدس ان العبد السؤ الذى يبطى
قدوم سيده فيبدا بضرب اخلاه العبيد والاماء ثم يبتدى ياكل
ويشرب ويسكر فان سيده ياتى فى اليوم الذى لا ينتظره
والساعة التى لا يعرفها فيشقه من وسطه ويجعل نصيبه مع
الغير مومنين فكل من تعدى منكم او من الرهبان او من
المتزهدين الى السكر ليس هو فى حل وكلمن يدعوا احد منا
الى منزله ويلزمه السكر او يشرب معه فى منزله او فى
غيره حتى يسكر فهو شريك فى خطيته وليس هو فى حل
وكذلك ايضا كلام الهزؤ والسخف الذى لا يليق بنا فنحذر
منه كل الحذر ونتذكر قول الانجيل المقدس ان كل كلمة
بطالة يقولها الناس سيجاوبون عنها فى يوم الدينونة كما قال
داوود النبى فى مجالس المستهزيين لم اجلس وكما قال بولس
الرسول كلام الحماقة واللعب والهزو لا يخرج من افواهكم
كما يحق للاطهار بل الشكر وليكن حديثنا عند اجتماعنا فى

يقنع] CM. نقنع V. نقنع | يتعدى] CM. نتعدا V. نتعدى | يذكر] CM. نذكر V. نذكر | فيبدا] CM. فبدا | مومنين] V. المومنين | تعدى] CM. تعدا | فهو] CM. هو | ان ٢] CM. omit | يقولها] V. يقولوها | سيجاوبون] CM. يجاوبون | داوود] V. داود |

and by drunkenness wherein there is no salvation; but let him [1] be contented with a small quantity of wine for the good of the stomach [2] and not for pleasure, and let him [3] not give way to drunkenness at all. Let him [4] remember the saying which is in the Holy Gospel, that the evil servant whose lord's coming is delayed begins to smite his friends the menservants and the maidservants. Then he begins to eat and to drink and to be drunk. And his lord cometh in a day when he doth not expect him, and in an hour that he knoweth not, and he shall cut him asunder, and shall appoint his portion with the unbelievers [5]. And everyone of you or of the monks or of the ascetics who gives way to drunkenness shall not receive absolution. And everyone who invites one of us to his house and makes him intoxicated or drinks with him in his house or elsewhere so that he becomes intoxicated is an associate with him in his sin, and he shall not receive absolution. And likewise also mocking and foolish speech which does not befit us [6], let us take every care to avoid it, and let us remember the saying of the Holy Gospel, that every idle word which men speak, they shall give account thereof in the Day of Judgment [7]; even as David (Dāwūd) the prophet says: In the assembly of the mockers I sat not [8]; and as Paul (Būlus) the Apostle says: Foolish, jesting and mocking speech shall not proceed from your mouths, as becometh the pure, but thanksgiving [9]. Let our conversation in our assemblies be concerned with the ecclesiastical books

(1) CM. 'but let us'.
(2) Cf. I Tim. V, 23.
(3) CM. 'and let us'.
(4) CM. 'Let us'.
(5) Cf. Luke XII, 45-46.
(6) Cf. Ephes. V, 4.
(7) Matt. XII, 36.
(8) Cf. Ps. XXV, 4, but exact quotation in Jerem. XV, 17.
(9) Cf. Ephes. IV, 29 and V, 4.

الكتب الكنايسية * والتعاليم الابسطلية وعند افراحنا بالتزمير *fol. 348v*
والتقديس والتهليل كما قال يعقوب الرسول من حزن فليصلى
ومن فرح فليرتل. السادس. بلغ مسكنتى وضعفى ان بعض
الاكليرس قد مشوا فى اثر عالى الكاهن وجعلوا الصدقات
التى جرت عادة ارباب التناصير والاكاليل والتراحيم بالتبرع
بها للكهنة من الحقوق الواجبة التى لا يمكن فسخها ولا
التسمح بشئ منها ونقلوها الى حكم النفعات والضرايب المستقرة
حتى ان قوما من اهل الشر والرذالة كانوا يحدثوا فيها وجعلوها
عثرة لفاعليها وهذه فهو من الامور السمجة ومن اعتمدها
فيما بعد فهو عارف بما يلزمه وقد اعذر من انذر بل من
تبرع بشئ من ذلك رغبة فى التواب فيقبل منه كرامته ولا
ترد صدقته. السابع. يجب ايضا على الشعب افتقاد كهنتهم
ومقدميهم وان لا يحوجوهم الى الخروج معهم عن الواجب لانهم
الذين يسهرون عنهم ويتعبون انفسهم بسببهم والاجير مستحق
غذايه ويسمعوا ما قاله الكتاب انا وان كنا قد زرعنا فيكم
الروحانيات اعظيم هو ان نحصد الجسدانيات ولا تغفلون عن

---

(٦) مشوا] CM. يستتر | عالى] V. CM. بنى عالى | والرذالة] CM. والرذلة | عثرة] Paris MS. has غيره (sic); so V. CM. | وهذه] V. CM. وهذا | بل] omit CM. | (٧) ومقدميهم] V. وخدمتهم | ويسمعوا] CM. ويسمعون |

(fol. 348v) and the apostolic doctrines, and let our joy be in chants, sanctification and jubilation, according to the saying of James (Yaʿḳūb) the Apostle: He who is afflicted, let him pray; and he who is cheerful, let him sing psalms ([1]). *Sixth.* It has reached my humility and my lowliness that certain of the clergy have walked in the steps of the sons of Eli (ʿAlī) ([2]) the priest ([3]), and have made the alms which it is customary for the people to present to the priests at christenings, marriages, and funeral services, an obligatory duty which warrants no concession nor dispensation. They have brought them (the alms) under the heading of charges and leviable taxes, so that certain evil and low people have talked about this, and have made it a stumbling-block for those who offer them (the alms). These are ugly matters, and he who intentionally does this henceforth, let him know what is incumbent on him, and 'he is excused, who has warned' ([4]). Whoever contributes any of these for the sake of reward, his generosity will be accepted, and his alms will not be returned. *Seventh.* It is also obligatory for the people to visit their priests and their superiors, and they shall not force them to go out with them beyond necessity, because it is they who spend sleepless nights for their sake, and who weary themselves on their account ([5]); for the hired worker is worthy of his maintenance ([6]). And they shall hearken to what the Scripture says: If, indeed, we have sown among you spiritual things, is it a great matter if we reap carnal things? ([7]). And you shall not be inattentive in your duty towards them, but you shall be solicitous for

---

([1]) James V, 13.
([2]) 'Of the sons' supplied from V. CM.
([3]) Cf. I Kings II, 12-17.
([4]) This is an Arabic proverb, cf. *P. O.* t. 8, fasc. 3, p. 473, note 1.
([5]) Possibly a reference to Hebr. XIII, 17.
([6]) Cf. Luke X, 7.
([7]) I Corin. IX, 11.

برهم بل تهتمون بهم وباحوالهم ليبارك الله فى اموالكم ويدر
ارزاقكم ويوفقكم فى كل اعمالكم. الثامن. لا يمنع احد كنيسة
بسبب دنيانى ومن فعل ذلك فهو تحت الـنع ما دامت البيعة
مغلقة بل لكل اسقف الحكم فى بيعته وكهنته وقسوسه. التاسع.
قد علمتم يا احباى ما تفعله الناس فى الادوية التى يستعملونها
للمنفعة التى للجسد من الحمية والتحرز من الاغذية الردية
وشرب الخمر وما يجب علينا من التحرز من المآثم والشهوات
والجسدانية والحسد والبغضة قبل تناولنا الدواء الحقانى الذى
هو شفاء الانفس والارواح وان نمتحن انفسنا قبل تناولنا
الجسد المقدس والدم الكريم ونعترف بذلك حق معرفته ليلا
تتسلط علينا الامراض والاسقام والموت كما قال بولس الرسول
ويتحرز الكهنة والقسوس فى ليالى التناصير والاعياد والاعراس
من شرب المسكر بالجملة وليحذروا ذلك كل الحذر ولا يقدس
فيها من يشرب مسكرا بالجملة ومن تعدى ذلك فهو ممنوع
من التصرف فى الكهنوت وتحت حكم المخالفة. العاشر. لم يخف
عنكم يا احباى شرف الكهنوت وفضلها وتميزها وقول الكتاب
علموا اولادكم كتب الكنيسة من صغيرهم الى كبيرهم ولا تريحوهم

---

(٨) دامت] .V دمت | (٩) الدواء] .V + الروحانى ; الحقانى .s. l ; ذلك] .CM
.V من ذلك | وتحت حكم المخالفة] .CM ويجب عليه حكم المخالفة |

them and their state, that God may bless your possessions and increase your gain, and prosper you in all your deeds. *Eighth.* None shall close a church for worldly motives, and if anyone do this, he is under the ban (of the Church), so long as the church is closed; but every bishop shall be judge in his church and among his clergy and his priests. *Ninth.* You are informed, O my beloved, of what men do for the sake of the medicines which they use for the benefit of the body, and of the precaution they take in avoiding harmful diet and the drinking of wine. And it is obligatory for us to guard against sins, passions, carnal things, envy, and hatred before taking the true (1) medicine which is the remedy of souls and spirits, and to examine our souls before taking the Holy Body and the Precious Blood, and thereby we confess to a true knowedge of it; otherwise, sickness, infirmities, and death may reign over us, as says Paul (Būlus) the Apostle (2). Let the priests and the archpriests guard against intoxicating drink altogether on the eves of christenings, festivals, and weddings, and let them take every care to avoid this. He who has drunk intoxicating drink shall not celebrate at all on those occasions, and he who transgresses in this matter is suspended from officiating in the priesthood and is under sentence of disobedience (3). *Tenth.* The dignity, excellence and distinction of the priesthood is not hidden from you, O my beloved, nor the saying of the Scriptures: Teach your children both great and small the books of the Church. You shall not give them

(1) V. adds 'spiritual'.
(2) Possibly a reference to I Corin. XI, 30.
(3) CM. have 'the sentence of disobedience is necessary for him'.

ليلا يقووا عليكم ويخرجوا عن طاعتكم ولا تدعونهم يمضون الى
المواضع المرذولة فليس هم وحدهم يعاقبون بل واباهم يدانون
لاجلهم ويجب ان تبتدوا انتم ايضا بتعليم اولادكم الكهنوة فى
صدر كل نهار قبل العربية ولا تفرطوا * فى ذلك ليتقدموا fol. 349r
ويصيروا كهنة لله ويكن ذلك لهم قيدا يمنعهم من الافعال
الردية وهذا مع احسان تاديبهم وحفظهم وترك الشفقة عليهم
فى تاديبهم وتعليمهم واسمعوا ما قاله سليمن الحكيم ادب ولدك
ليريحك وايضا من ضرب ولده بعصا فلنفسه ينجى من الموت
الكتب المقدسة تمنع من الحديث والكلام فى الصلوات ويامرونا
بالوقوف والسماع بخوف ورعدة وقلوب طاهرة من السجس
نقيه ومع هذا الامم اجمع يعيرونا فى قداسنا وصلواتنا واشتغالنا
بالفوارغ ويستهزون بنا فيجب ان نزيل عنا هذا الفعل السمج
والعادة الردية ونخلى حسنا وحواسنا لننظر فى خلاص نفوسنا
ونتحقق انا قايمون بين يدى سيدنا يسوع المسيح المهول
المرهوب لنجدمنه رافة ورحمة فان كنا لا نخاف من الله فنحتشم
من الناس. الحادى عشر. لا يعمل احد عرسة فى الاربعين
يوم الصوم المقدس ولا فى يوم الفصح ولا فى ليلة الخمسين

---

(10) سليمن] .V سليمان | ولده] .V لولده | اجمع] V. omits | واشتغالنا]
V. CM. واستغالنا | (11) عرسة] .CM عس | الخمسين] .CM خمسين |

rest, lest they prevail over you and cease to obey you. You shall not let them go to evil places, for it is not they alone who shall be punished, but their fathers shall be judged on their account (1). It is obligatory for you also to begin to instruct your children in the priesthood at the beginning of each day before (the lessons in) Arabic, and you shall not neglect (fol. 349r) this, that they may progress and become priests of God. And let this be a fetter to hinder them from evil deeds, this together with their good education and their guardianship, and the avoiding of tenderness for them in their instruction and their education. Hear what Solomon (Sulīman) the wise has said: Correct thy son, and he shall give thee rest (2); and again: He who beateth his son with a rod, his soul shall escape death (3). The holy Scripture forbids conversation and talking during prayers, and commands us to stand and to listen with fear and trembling, and with hearts free from defilement and pure; and in addition to this, all men reproach us for what happens during our Liturgy (Ḳuddās) and our prayers, and for being occupied with vain things, and they mock at us. It is obligatory for us to put away from us this evil practice and bad habit, and to set free our perceptions and our senses by attending to the salvation of our souls, and to know for sure that we are standing in the presence of our Lord Jesus Christ Who is fearful and terrible, so that we may find compassion and mercy from Him. If we fear not God, let us fear men. *Eleventh.* None shall marry during the Forty Days of the Holy Fast, or on the Day of Easter, or on the Eve of Pentecost. If anyone do this, he is

---

(1) This is based on the Didascalia IV, 11, 4-5, cf. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, vol. I, pp. 232-233.

(2) Prov. XXIX, 17.

(3) Cf. Prov. XXIII, 14.

فمن فعل ذلك فهو تحت المنع والكاهن الذى يكلله. الثانى عشر. لا يحضر احد ملهى الى البيعة فى عيد ولا فى عرس ولا فى غيره ويحذر من ذلك كل الحذر. الثالث عشر. انتهى الى ضعفى ان قوما بالصعيد يمسكون القداسات فى يوم الاحد الى اخر النهار بسبب الاعراس والتكاليل التى يشتغل اربابها بالطبول والفوارغ الى العشى وهذا مذموم من فعله ومن اعتمد هذا فيما بعد فهو ممنوع. الرابع عشر. وثم قوم يجدفون فى قوانين الله ونواميسه ويصنعون فى التراحيم على الذين رقدوا فى يوم الاحد الذى هو يوم الفرح بقيامة سيدنا يسوع المسيح طلبا للمجد الفارغ والقوانين تمنع من ذلك وتحذره ومن اعتمده فيما بعد فهو ماثوم وليس هو فى حل ولا ربح بل خسارة ودينونة. الخامس عشر. انتهى الى مسكنتى ان قوما قد حازوا مواضع فى الكنايس وجعلوها مساكن يقيمون فيها باهاليهم وجواريهم واولادهم وصاروا يطبخون فيها ويستمر مقامهم على طول الوقت بها وان فيها اماكن تعلوا المذابح المقدسة وانهم قد اخرجوها عن احكام البيع واطرحوا قول

---

(١٣) العشى] CM. العشا | فعله] V. CM. فاعله | (١٤) فى ٢] CM. omit | رفدوا] V. يرفدوا | اعتمده] V. اعتمد | (١٥) وجواريهم] V. وجوارهم | تعلوا] CM. يعلوا; V نعلوا | للصلاة] V. CM. الصلاة |

under the ban (of the Church), and the priest also who crowns him (1). *Twelfth.* None shall bring jesters into the church on a festival, or at weddings, or on any other occasion, and every precaution shall be taken against this. *Thirteenth.* It has reached my feebleness that certain people in the Saʿid retard the Liturgies (Ḳadāsāt) on Sundays until the end of the day on account of marriages and crownings (2), the lords of which occupy themselves with tambours and vain words (3) until the evening, and this is blameworthy; and if anyone deliberately do this hereafter, he shall be interdicted. *Fourteenth.* Moreover, there are some who set at nought (4) the Canons (κανών) of God and His Laws, and make mention in the diptychs of those who have fallen asleep on Sunday which is a day of joy, by reason of the Resurrection of our Lord Jesus Christ, seeking thereby vain glory, and the canons (κανών) forbid this and warn against it. He who deliberately does this hereafter sins, and he shall have neither absolution nor profit, but loss and judgment. *Fifteenth.* It has reached my humility that certain people have taken possession of places in the churches, and they have made them dwelling places and live in them with their families, their servants and their children. And they have begun to cook there and to continue their residence there for a long time; and that in them there are places which are above the holy altars, and they have taken them in spite of the decrees of the Church, and they have rejected the

---

(1) I. e. the second part of the Marriage Service, and which equals the 'Ακολουθία τοῦ Στεφανώματος.

(2) The first part of the Coptic Marriage Service equals the 'Ακολουθία τοῦ 'Αῤῥαβῶνος.

(3) If قوارع is read instead of فوارغ then the meaning would be, 'with drums'.

(4) Lit. 'blaspheme'.

الأنجيل المقدس ان بيتى يدعا بيت للصلاة ولهذا فانا اقول
ان كل مكانا يعلوا مذبح لا يسكنه احد بالجملة واما غيره
فلا يقيم احد فيه على سبيل السكنى بالجملة بل من كان
بيده مكان فيطرقه فى الاوقات التى يوثر الانفراد فيها
والصلاة والشكر وطلب الله دون غيرها ولا يجتمع فيها
الرجال والنسآء فى وقت واحد ومن تعدى هذا القول فهو
مخالف وتحت الكلمة ممنوع من القربان الى ان يعود الى
الواجب. السادس عشر. يا احباى انتم عارفون بما امرنا به من
حمل القرابين والعشورات * لبيت الله ويحذرونا ان نقف قدام fol. 349v
الله وايدينا فارغة وضعفى فيوثر من صلاحكم ان يجعل كل
واحد منكم فى نفسه ان لا يحضر الى البيعة وهو صفر
اليدين ليتقرب من صدقة غيره بل يقدم ما تيسر له وعن
فى وقته الحاضرة من كثير او قليل فان الله يقبل الكثير
والقليل اذا كان من نية خالصة وفى شهادة الرب لصاحبة
الفلسين مقنع من له اذنان سامعتان فليسمع. السابع
عشر. انتهى الى مسكنتى ان قوما من الكهنة فى بعض الكنايس

مكانا] .V. CM مكان | السكنى] .V السكن | يجتمع] .CM تجتمع ;V
تجتمع | تعدى] .V. CM تعدا | (١٦) نقف] .CM لا نقف | وعن] .CM وعنه |
الحاضرة] .V. CM الحاضر | من نية] .CM بنية | (١٧) قوما] .CM قوم |

saying of the Holy Gospel, 'that My House shall be called a house of prayer' [1]. On account of this, I say that in no place which is above an altar shall anyone dwell at all, and as regards another place, none shall live in it as a dwelling place at all. He, however, who has in his possession such a dwelling place, let him come to it at the times which are appointed only for seclusion, prayer, thanksgiving, and meditation on God, and for nothing else; and let not men and women assemble there at the same time. He who departs from this injunction is disobedient, and is under sentence, and is forbidden the Communion (Ḳurbān) until he performs his duty. *Sixteenth.* O my beloved, you are acquainted with what we have commanded concerning the bringing of the oblations (Ḳarābīn) and the tithes (fol. 349v) for the house of God, and that we are forbidden to stand before God with our hands empty [2]. And my lowliness earnestly begs of your goodness that each one of you will take upon himself not to come to the church with empty hands, and so communicate from the alms of another; but rather, that he shall offer what is convenient to him for himself and for his actual circumstances, whether much or little. For God receiveth both much and little, provided that it be with sincere intention, as the Lord sufficiently bears witness with regard to her who possessed the two obols [3]. He that hath ears to hear, let him hear [4]. *Seventeenth.* It has reached my lowliness that some of the priests in certain churches deliberately abstain, at the

(1) Matth. XXI, 13.
(2) Cf. Deut. XVI, 16.
(3) Reference to Mark XII, 42.
(4) Matt. XI, 15.

يعتمدون فى اوقات القداسات الانفراد عن السماع والصلوات
ويتوفرون على الحديث والمحادثة ولا يزل هذا دابهم الى ان
يحضر وقت القربان فيخطفوه مثل الطعام الذى قد اعد لهم
وينصرفون فيجب ان يدعوا عنهم هذه العادة الرذية المهلكة
المرذولة ويقفوا حول المذبح فى اوقات الصلاة برووس مكشوفة
خايفين من الله ليسمعوا او يجيبوا ومن بعد هذا فليس لِهِ قربان
ومن علم بحاله وقربه فهو شريكه فى خطيته. الثامن عشر.
لا يجب لاحد من الرهبان الذين انحلوا من رباط هذا العالم وتخلوا
عنه ان يسكنوا بين الناس جملة كافية بل ينضوون الى دياراتهم
وقلاليهم ولا يفارقونها الا لامر ضرورى وليس على حكم السكن
ولا يقيموا فى غيرها ومن خرج عن هذا الحكم فهو تحت
المنع وليس له سلطان الى تناول القربان خارجا عن ديره.
التاسع عشر. لا يدفن احد ميت داخل الكنيسة جملة كافية بعد
هذا الانذار ولا تمكن الكهنة من ذلك ومن اغصبهم بالقوة
فليس هو فى حل. العشرين. لا يجب ان يختتن احد بعد
المعمودية المقدسة ومن اراد الختان فليكن قبل ذلك.

يزل] .V يزال | دابهم] .CM دايم | ومن بعد] .V. CM ومن تعدا | بحالة] .CM بهذا | (١٨) ينضوون] يمضون | الى ٢] .CM على | خارجا عن] .V الا فى |
(١٩) ميت] .V ميتا |

time of the Liturgies (Ḳadāsāt), from the chants ([1]) and the prayers, and they pay attention to talking and conversation, and this custom of theirs does not cease until the time of the Communion (Ḳurbān) arrives, and they snatch at it, as if it were food that had been prepared for them, and they depart. It is requisite that they should abandon this evil, vile, and detestable custom; and they shall stand around the altar at the time of prayer bareheaded and in the fear of God to listen or to respond. He who departs from this (order) shall not receive the Communion (Ḳurbān), and he (the priest) who learns of his condition and who communicates him is a participant with him in his sin. *Eighteenth.* None of the monks who are released from the bonds of this world and who have retired from it (the world) may dwell among men at all; but they shall withdraw to their monasteries and to their cells. And they shall not be absent from them except for a matter which is absolutely necessary, and not for the sake of dwelling (outside), and they shall not remain elsewhere. If anyone depart from this decree, he is under (the sentence of) interdiction, and he has no authority to receive the Communion (Ḳurbān) outside ([2]) his monastery. *Nineteenth.* None shall bury a corpse at all inside a church after this admonition, and the priests shall not permit it, and if anyone constrain them with force, he shall not receive absolution. *Twentieth.* It is not permitted that anyone be circumcised after Holy Baptism, and whoever desires circumcision, let it be done

([1]) عن السماع may possibly mean 'from the hearing (of the word of God)'.

([2]) V. has 'except in'.

الحادى والعشرين. انتهى الى ضعفى ان قوما قد اطرحوا نواميس
الله وتخلوا عن نسايهم واتخذوا عليهم النساء والسرارى ومن
كان على هذه القضية واستمر عليها فليس له نصيب مع شعب
الله الى ان يعود ويرجع عن غيه وقبح فعاله ومن تمادى على
هواه ورايه فهو والامراة التى معه ومن ازوجها له تحت الكلمة
القاطعة وليس هو فى حل ولا سعة وكل كاهن يعلم بحالهم
ولا ينهى امرهم الى اسقفهم ليحكم عليهم فهو شريكهم ومساهمهم
فى دينونتهم وان تغافل الاسقف بعد علمه بهم فهو شريكهم
ايضا. الثانى والعشرون. اتصال او املاك لا يعقد فى ناحية
من النواحى الا بحضور اسقفها او من يرتضيه للنيابه عنه بعد
ان يكشف عن حال المتصلين وان كان ليس لهما عاقة ولا
يقرر بينهما امر الا بخط يكتب متضمنا الشروط المستمرة بين
المتصلين ويحذر ايضا كل احد من الكهنة والاساقفة ان يملكوا
غريب من ناحية اخرى غير نواحيهم الا بعد حضور خط
اسقفها الذين لا يرتابون فيه *متضمنا ان ليس له علقة تمنعه fol. 350r
من التزويج ويحذرون من ذلك كل الحذر والا فهم يطالبون

(٢١) والعشرين] .V والعشرون | نسايهم] .V نساهم | (٢٢) والعشرون] .V والعشرين | بعد١] .V. CM وبعد | يكتب] .CM بكتب ;.V نكتب | متضمنا١] .V. CM + بجميع | غريب] .V عريبا | غير نواحيهم] omit .CM | الذين] .V الذى |

beforehand. *Twenty-first.* It has reached my feebleness that certain people have rejected the Laws of God and have separated themselves from their wives, and have taken unto them women and concubines. He who acts thus and continues to do so, shall have no part with the people of God until he repent and desist from his error and detest his deed. He who persists in his passion and his opinion, both he and the woman who is with him, and he who has joined her to him are under the sentence of excommunication, and they shall not receive absolution or permission (*sic*). Every priest who learns of their condition and does not report their case to their bishop that he may pass judgment upon them, is a participant and an associate with them in their guilt; and if the bishop neglects this after he has been informed about them, he also is a participant with them. *Twenty-second.* Marriages and contracts of marriage shall not be concluded in any commune [1] except in the presence of the bishop of it or of him whom he chooses as his delegate, till after he has examined the condition of the two who desire to unite, and (has found) that there is no impediment for either of them, and that nothing has been agreed between them except in a written document containing the conditions that have been ratified by the two who desire to unite. And furthermore, every one of the priests and the bishops shall guard against marrying a stranger from a commune other than from his own commune, except after the presentation of a document from the bishop of it (the commune) in which there is nothing suspicious, (fol. 350r) and which does not contain any impediment for him (the stranger) that would prevent him from marrying. They shall carefully

(1) The "Nawāhī" are the subdivisions of a district (Markaz) and include, besides the chief village, hamlets, settlements of agricultural labourers, and landed estates; cf. K. Baedeker, *Egypt and the Sudan* (ed. 1908), p. xxviii.

بالدرك وماثومين بما يوجبه الحكم عليهم من الله والناس. الثالث والعشرون. بلغ ضعفى ان قوما من الكهنة يعتمدون التحريف فى القرابين والاستكثار فيما يحملونه منها ليفضل لهم ذلك ويتناولوه على سبيل الشره جاهلين القدر به غير عارفين به حق معرفته وكلمن يعتمد ذلك فيما بعد ويفضل شيا من القربان على حكم الفضلة ويتناولوه على سبيل الطعام الجسدانى فليس له تصرف فى كهنوة جملة كافية فان فضل من القرابين شىء بغير تعمد فليوزعوه الكهنة. الرابع والعشرون. لا يتقدم احد من الاكليرس الى القرابين ولا الى خدمة المذبح بالثياب التى يتصرف فيها بين العالم بل يلبس بدلة القداس المنفردة لذلك وحينيذ يقدس ولا يخرج عن هذا الحكم. الخامس والعشرون. لا يسكن احد من الا كليرس مع امراة جملة كافية الا ان تكون زوجته او امه او اخته او خالته او جدته المحرمات عليه فى ناموس الله زيجتهم ومن انفرد بالسكن مع غيرهم فليس له تصرف فى شىء من الكهنوت جملة كافية. السادس

---

(٢٣) فوما] .CM قوم | والاستكثار] .V + منه | يحملونه] .V يعملونه | ويتناولوه ١] V ويتناولونه | ويتناولوه ٢] .V ويتناوله | كهنوة] .CM كهنوت ; .V كهنوته | فان — شىء] CM. omit | الكهنة] .CM .V + عليهم | (٢٤) احد] .CM احدا | بالثياب] .V بالتيات (sic) | (٢٥) احد — امراة] .CM احدا مع الامراة من الاكليرس | اخته] .CM .V + او عمته |

guard against this, otherwise they will have to bear the consequences, and they will be guilty of what the judgment of God and men imposes upon them. *Twenty-third.* It has reached my lowliness that certain of the priests deliberately change the oblations (Ḳarābīn) and increase what they carry away from them, so that they have enough to spare for themselves, and they partake of them (the oblations) in a greedy manner, being ignorant of their value, and not confessing to a true knowledge of them. And everyone who deliberately does this hereafter, and sets aside anything of the offering (Ḳurbān), as if it were a remnant, and partakes of it after the manner of bodily food, shall have no office at all in the priesthood. If anything remains over unintentionally from the oblations (Ḳarābīn), let the priests divide it between them [1]. *Twenty-fourth.* None of the clergy (κλῆρος) shall offer the oblations (Ḳarābīn) or (perform) the ministration of the altar in the dress in which he goes about in public, but he shall put on the vestments of the Liturgy (Ḳuddās) which are set apart for it, and then he shall celebrate; and he shall not depart from this ruling. *Twenty-fifth.* None of the clergy (κλῆρος) shall dwell with any woman at all, unless she be his wife, or his mother, or his sister, or his maternal aunt [2], or his grandmother whom it is forbidden to him to marry by the Law of God. Whoever is alone in a dwelling with other than them shall have no office at all in anything concerning

---

(1) 'between them' supplied from V. CM.

(2) V. CM. add 'or his paternal aunt'.

والعشرون. انتهى الى ضعفى ان قوما من اعمال الصعيد يقدسون
قداسات غير موافقة خارجا عن الثلثة المعروفة وهم قداس القديس
باسيليوس والقديس اغريغوريس وقداس القديس كيرلس وقد
منعت من يعتمد ذلك الى ان يحضر الى القلاية ويحرر قداسات.
السابع والعشرون. ما خفى عن الاخوة الاساقفة ما امرت
به القوانين المقدسة من الاجتماع دفعتين فى كل سنة لتكشف
احوال البيعة وما جرى فيها وبحكم اشفاقى على تعبكم قررت
ان يحضر كل واحد منكم الى القلاية دفعة واحدة فى كل سنة
لانهى حال كرسيه وان لا يتاخروا عن ذلك ومن تاخر بعذر
يسير من ينوب عنه ومن لم يكن له عذر وتاخر فهو عالم بما
يلزمه. الثامن والعشرون. اسقف لا يصلح راهبا الا ان يكون
فى دير فى كرسيه وبعد تجربته ايضا ثلث سنين واختبار طريقه
وصبره وزهده وسلوكه مذاهب الرهبنة ومن تعدى الى صلاح
راهب على غير هذه القضية فقد وجب عليه الحكم والدينونة.
التاسع والعشرون. لا يمكن الراهب من السكن فى غير ديره
ولا الخروج عنه الا ليصلح قوت او خدمة اجران او لامر

---

(٣٦) اغريغوريس] .V. CM اغريغوريوس | وقداس] CM. omit | يحرر] .V يحرروا | (٣٧) لتنكشف] .CM لنكشف | (٣٨) فى دير] V. omits | واختبار] .CM اختبار | صلاح] .CM اصلاح |

the priesthood. *Twenty-sixth.* It has reached my feebleness that certain people in the provinces of the Saʿid celebrate the Liturgies (Ḳadāsāt) not in conformity with, and otherwise than the three known ones which are the Liturgy (Ḳuddās) of Saint Basil (Bāsīlyūs), and that of Saint Gregory (Aghrīghūryus), and the Liturgy (Ḳuddās) of Saint Cyril (Kīrilus). I have forbidden anyone to act deliberately thus, until he has come to the Cell, and his Liturgies (Ḳadāsāt) have been verified (1), *Twenty-seventh.* It is not hidden from the brethren, the bishops, what the holy Canons (κανών) have ordered concerning the Synod twice in every year (2) to examine (3) the condition of the church and that which has taken place in it. By reason of my compassion for your fatigue, I have decreed that each one of you should come once only in the whole year to the Cell, that he may state the condition of his see, and that they shall not delay in this matter. He who has an excuse for his delay shall send someone to represent him; but he who has no excuse, and yet remains behind, knows what is incumbent on him. *Twenty-eighth.* A bishop shall not ordain a monk except he be in a monastery in his diocese, and after he has been proved also for three years, and trial has been made of his behaviour, constancy, continence, and asceticism which are the mode of life of the monk. And for him who transgresses and ordains a monk contrary to this decree, sentence and judgment are necessary. *Twenty-ninth.* The monk is not permitted to dwell elsewhere than in his monastery, or to depart from it except for preparing food, or for service in the threshing floor, or for an urgent

---

(1) Read, perhaps, 'transcribed'.

(2) Cf. the 28th. Canon of *Les Canons des Apôtres,* Livre II in the *P. O.* t. 8, fasc. 4, p. 676

(3) CM. have 'that we should examine'.

ضرورى او لخدمة كنيسة واما من يسكن بين العالم بغير سبب
فلا يمكن من ذلك ولا يقرب الى ان يعود الى ديره. الثلثين.
اسقف لا يدخل الحمام نهارا ولا يتعرى فان دعت الحاجة
والضرورة الى ذلك فيكون دخوله ليلا ويكون منفردا * فى fol. 350v
خلوه مع اهل طقسه وكذلك الرهبان ليس لهم سبيل الى دخول
الحمام الا ان يكون اضطرارا ولمرض يحوج الى ذلك فيكون على
القضية المذكوره. الحادى والثلثين. اسقف او راهب لا يقتنى
جارية بالجملة ومن كانت له مملوكة قبل الرهبنة والاسقفية او
انتقلت اليه بالارث فيبيعها لوقته ولا يملكها فان اختار عتقها فهو
الاجود بحيث ان لا تخدمه ولا تدخل اليه ومن تعدى ذلك فهو
تحت الكلمة والمنع. الثانى والثلثون. فاما غير ذلك فالكهنوة لا تنال
بالقوة ولا بالجاة وكلمن يطلب الاسقفية او غيرها من طقوس
الكهنوت بالجاة والتشادد وبمخاطبة قريب او نسيب او صاحب او
يدفع بسببها رشوة فقد خرج عن قانون البيعة وليس هو فى حل
ولا سعة وليتحقق فاعل ذلك ان الله ما يكمل هواه ولا ارادته .
فاما من يلتمس ذلك بالتواضع واللين من الله اولا وعلى حكم

(٢٩) كنيسة] ال V. adds | سبب] CM. omit | (٣٠) طقسه] CM. بيعته | ولمرض] CM. او لمرض | (٣١) والثلثين] V. والثلثون | (٣٢) فالكهنوة] CM. فالكهنوت | ما] V. CM. لا |

matter, or for the service of the church. As for him who dwells among men of the world without a reason, this is not permitted to him, and he shall not communicate until he has returned to his monastery. *Thirtieth.* A bishop shall not enter the public bath in the day time, and he shall not uncover himself. If need or necessity oblige this, then he shall enter at night-time, and shall remain alone (fol. 350v) in a retired spot with the members of his order (τάξις) [1]. And likewise, the monks shall not enter the public bath except from necessity, or that there be need of this on account of sickness; and it shall be (done) according to the above mentioned decree. *Thirty-first.* A bishop or a monk shall not at all possess a servant girl, and he who possessed a female slave before he became monk or bishop, or to whom one has come through inheritance, shall sell her immediately and shall not keep her; and if he choose to set her free, that is the best, since she may not serve him or dwell with him. And he who transgresses in this matter is under sentence and interdiction. *Thirty-second.* As regards other things, the priesthood shall not be obtained by power or by rank. Everyone who seeks the office of bishop or any other of the orders (τάξις) of the priesthood by means of rank or by force, or through the recommendation of kinsfolk or of a relative or of a friend, or by giving a bribe for the sake of obtaining it, has departed from the Canons (κανών) of the Church, and he shall not receive absolution or permission; and let him who does this know for certain that God will not fulfil his wish or his desire. But he shall solicit this (the orders of the priesthood) humbly and meekly first of all from God, and then according

[1] CM. have 'of his church'.

المسيحيين وكانت افعاله توجب ذلك بلغه الله امله وامنيته واعطاه
طلبته وهواه امين. هذا قليل من كثير مما ذكرته واوردته لـكم
على حكم الرافة واللين قصدا فى بنيانكم لا لهدمكم فيقرى فى
جميع الكراسى وتكتب تسخته ويعلم بها الحاضر والغايب وهذه
مطانوة من جهة السيد المسيح تساعدونى وتدينوا انفسكم واذكروا
قول بولس الرسول انا لو كنا ندين انفسنا لما كنا نعاقب
وتتحققوا اننى من الرعاة الذين لا ينامون عن رعيتهم ولا
يغفلون ولا يبيعون بالدراهم بل يتفقدون احوالهم واننى بار مع
البار وزكى مع الزكى ومنقلب مع المعوج فمن سمع واطاع بركة
الرب الحالة فى علية صهيون تحل عليه وعلى بيته وعلى كلما
يتقلب فيه ويعانيه ومن اطرح وتعدى الواجب واضاع ناله من
الحكم على قدر اطراحه وتعديه والله يوفقكم لمرضاته ويرشدكم
لطاعته. والمجد لله دايما ابدا.

نجزت قوانين الاب الفاضل انبا غبريال وعدتها اثنين
وثلثون قانونا بسلام من الرب امين.

وتكتب] .CM ويكتتب | الذين] .V الذى | ابدا] V. CM. omit | من] V. omits | الرب] .CM الله.

to the rule of the Christians; and if his deeds warrant this, may God fulfil his hopes and his desires, and grant to him his prayer and his wish. Amen. These are a few of the many things which I have mentioned to you and brought before you according to the rule of compassion and meekness, in the aim of building you up and of not demolishing you. And it shall be read in all the dioceses, and a copy (of it) shall be written, that those who are present or absent may be informed of it. This is a repentance (μετάνοια) for the sake of the Lord Christ — aid me, and judge yourselves! And remember the saying of Paul (Būlus) the Apostle: For if we would judge ourselves, we should not be punished (1). And know for certain that I am one of the shepherds who are not unmindful of their flocks, and who are neither neglectful nor who sell for money, but who examine their own conditions. I am pious with the pious, and pure with the pure, and bent with the crooked. Upon him who hears and obeys be the blessing of the Lord which abides in the Upper Room of Sion (Ṣaihūn), and absolution be upon him and upon his house and upon all who move therein and are under his care. And he who rejects and transgresses the duty and abandons it, shall receive judgment in the measure of his rejection and transgression. May God prosper you in what He wills and guide you to His obedience. Praise be to God for ever and ever (2). Amen. Amen. Amen.

Completed are the Canons (κανών) of the reverend father Anbā Gabriel (Ghabryāl), and the number of them is thirty-two Canons (κανών) — in peace from the Lord (3). Amen.

---

(1) Cf. I Corin. XI, 31.
(2) V. CM. omit 'and ever'.
(3) CM. have 'from God'.

LE MONASTÈRE COPTE DE SAMUEL DE KALAMON

L'histoire du monastère fondé vers le milieu du VII[e] siècle, dans la vallée de Kalamon, au sud-ouest du Fayoum (1), par le célèbre Apa Samuel, est encore à écrire. Elle ne sera pas sans intérêt, car elle offrira un exemple frappant de la grandeur et de la décadence des couvents coptes sous la domination musulmane.

Il ne sera pas trop malaisé de retracer les origines du monastère jusqu'à la mort de Samuel; il suffira de se reporter, pour cette période, à la Vie copte du fondateur, composée par Apa Isaac de Kalamon (2). Cette biographie devra toutefois être soumise au préalable à un examen critique.

Mais l'histoire ultérieure du couvent offrira plus de difficultés. On en sera réduit à glaner des détails de divers côtés.

(1) Cf. E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* (Paris, 1893), pp. 388-389; G. Salmon, *Répertoire géographique de la Province du Fayyoûm d'après le Kitâb Târîkh al-Fayyoûm d'An-Nâboulsî,* dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* t. I (Le Caire, 1901), p. 72; J. Maspero - G. Wiet, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte,* 1[e] série, dans *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire,* t. XXXVI (Le Caire, 1919), p. 151; A. Azadian-G. Hug - H. Munier, *Notes sur le Ouady Mouellah,* dans *Bulletin de la Société royale de géographie d'Égypte,* t. XVIII (1932), pp. 47-63; J. Cuvillier, *L'oasis de Mouellah et sa constitution géologique,* ibid., pp. 65-81.

(2) Cet important texte hagiographique est conservé, en entier, dans le codex sahidique 578 (IX[e] s.) de la Bibliothèque Pierpont Morgan (New-York): *Bybliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographice expressi.* t. XXXI (Romae, 1922), ff. 1-35; cf. [H. Hyvernat], *A Check List of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library* (New York, 1919), p. 11. Le texte intégral est encore inédit, mais on en trouvera un excellent résumé dans P. Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)* (Louvain, 1914), pp. 88-128. Cette étude contient une abondante bibliographie relative à Samuel et à son monastère: pp. 39-49, 88-128, 181-188. Récemment nous avons présenté quelques addenda dans *Miscellanea biblica,* t. II (Romae, 1934), p. 163.

Aussi croyons-nous utile de présenter ici ceux que nous avons recueillis nous-même, surtout dans des textes coptes, arabes et éthiopiens (1).

Par la Vie de Samuel, on sait qu'à sa mort (2), le monastère, fondé depuis moins de soixante ans, était en pleine prospérité (3). Son organisation au point de vue spirituel et matériel ne laissait rien à désirer. La ferveur des nombreux moines de Kalamon avait été entretenue par les exemples de leur higoumène et elle avait valu au couvent une réputation particulièrement enviable, qui s'étendait même bien au-delà des limites du Fayoum.

La mémoire du fondateur, mis au nombre des saints par les Coptes orthodoxes (4), contribua à maintenir longtemps cette prospérité. Le centre de son culte était évidemment son propre monastère. Après quatre générations, comme on peut le déduire d'un passage de la Vie de Samuel (5), une nouvelle église fut érigée à Kalamon, à côté du petit oratoire primitif (6) et du grand sanctuaire construit par Samuel lui-même en l'honneur de la Vierge (7). Elle fut placée sous le vocable de Samuel (8).

(1) Ces notes complètent celles qu'a publiées naguère M. H. Munier, *Notes historiques sur le Ouady Mouellah*, dans *Bulletin de la Société royale de géographie d'Égypte*, t. XVIII (1932), pp. 47-51.

(2) D'après la chronologie donnée par son biographe, Samuel mourut presque nonagénaire, entre les années 695 et 701 ; cf. Van Cauwenbergh, op. c., pp. 88-89, 121-122. A cette époque, le monastère comptait environ 120 moines ; cf. ibid., p 126.

(3) Cf. ibid., pp. 114-122, 126-128.

(4) On sait que Samuel fut un fougueux antichalcédonien, qui soutint la résistance des Coptes orthodoxes contre le célèbre Mukaukas ; cf. Van Cauwenbergh, op. c., pp. 91-109 ; J. Maspero (A. Fortescue - G. Wiet), *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des Églises jacobites (518-616)* (Paris, 1923), pp. 23, 179, 353, 371 ; F. Nau, *La politique matrimoniale de Cyrus (le Mocaucas)*, dans *Le Muséon*, t. XLV (1932), pp. 1-17 ; Id., *Les Arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VIIe au VIIIe siècle* (Paris, 1933), pp. 132-134.

(5) Cf. Van Cauwenbergh, op. c., pp. 46, 116, note 1.

(6) Cf. ibid., pp. 109, 114, 116.

(7) Cf. ibid., pp. 116-117. C'est la consécration de cette église qui est commémorée le 14 khedâr (10 novembre), dans certaines recensions du synaxaire éthiopien ; cf. *Acta Sanctorum*, Nov. t. IV (Bruxellis, 1925), pp. 312-313. E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, t. I (Cambridge, 1928), p. 245.

(8) Cf. Van Cauwenbergh, op. c., p. 116.

D'un autre passage de cette même Vie [1], on peut conclure que, depuis les origines jusqu'à l'époque de la composition de cette biographie tardive, le monastère, consacré à la Vierge [2], fut préservé de la visite des barbares, le fléau des couvents coptes [3]. C'est ce qui explique, du moins en partie, la longue prospérité de Kalamon. Il y a lieu de noter aussi qu'aucune allusion n'est faite dans ce document hagiographique à des exactions ou à des sévices de Musulmans. L'ère des vraies persécutions de ces nouveaux maîtres de l'Égypte n'avait pas encore commencée pour les Orthodoxes [4]. Du reste, la situation du monastère de Samuel, blotti dans une vallée éloignée du Nil et de toute localité importante, était, à ce point de vue, assez avantageuse [5].

Rien d'étonnant donc que les moines de Kalamon aient pu vaquer en toute quiétude à leurs diverses occupations, notamment aux travaux du *scriptorium*, comme le prouvent des manuscrits sahidiques avec colophons, signés et datés de la première partie du IXe siècle [6].

La commémoration annuelle du fondateur, le 8 kiahk (4 décembre), attirait au couvent une multitude de fidèles et se célébrait avec grand éclat. Des fragments d'un panégyrique de Samuel nous sont conservés dans des feuillets d'un manu-

(1) Cf. ibid., p. 114.

(2) Cf. Vie inédite d'Apa Samuel dans le ms. Pierpont Morgan 578, f. 1^a^.

(3) Avant de fonder le couvent de Kalamon, Samuel fut lui-même deux fois prisonnier des barbares (Maziques). Sa seconde captivité dura trois ans ; cf. ibid., pp. 109-114.

(4) Cf. G. W[IET], art. *Ḳibṭ*, dans *Enzyklopaedie des Islām*, t. II (Leiden, 1927), pp. 1064-1078; Id., *L'Égypte musulmane de la conquête arabe à la conquête ottomane*, dans *Précis de l'histoire d'Égypte*, t. II (Le Caire, 1932), pp. 107-285.

(5) S'il fallait en croire une légende, à laquelle il est fait allusion dans une recension du *Difnar*, le corps du saint martyr Apa Ischiron, vénéré au couvent de Bišoi, en Nitrie, aurait d'abord été transporté au couvent de Samuel de Kalamon. Cf. O. H. E. BURMESTER, *The Translation of St. Iskhirōn of Ḳillin, on the 7th of Ṭūbah*, dans *Le Muséon*, t. XLVII (1934), p. 6.

(6) Mss. Pierpont Morgan 588 (A. D. 842) et 586 (A. D. 844); cf. ARN. VAN LANTSCHOOT, *Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte*, t. I, *Les colophons coptes des manuscrits sahidiques* (*Bibliothèque du « Muséon »*, 1), fasc 1, *Textes* (Louvain, 1929), pp. 6-10; fasc. 2, *Notes et tables* (Louvain, 1929), pp. 12-13.

scrit sahidique qui remonte à la seconde moitié du X[e] siècle ([1]). Dans ce discours, il est fait allusion à des évêques issus de Kalamon ([2]).

C'est vraisemblablement là qu'a été rédigée, en un temps où l'influence arabe sur les populations chrétiennes de l'Égypte commençait à se faire sentir plus fortement, l'« Apocalypse de Samuel, supérieur du couvent de Kalamon », qui n'est, au fond, qu'un plaidoyer en faveur de la langue et des usages coptes. Cette apologie, qui a dû être écrite primitivement en copte, nous est conservée en traduction arabe ([3]).

Au XIII[e] siècle, le monastère de Kalamon est encore prospère et renommé. Abû Ṣâliḥ lui consacre, dans son histoire d'Égypte, une longue notice qui contient plusieurs détails intéressants ([4]). Le couvent est entouré d'une muraille; il a quatre tours, et douze sanctuaires. Il possède d'abondantes sources de revenus. En 1178 A. D., il était habité par 130 moines. C'est aussi Abû Ṣâliḥ qui nous apprend qu'un ermite, du nom de Muhnâ, vivait dans une grotte, près du couvent, et qu'il était visité fréquemment par les moines. Avant de s'enfermer pour toujours dans cette retraite, il avait creusé dans le roc un oratoire et construit au-dessus des cellules monacales. La notice contient aussi une allusion au passage de barbares dans la vallée.

Vers la même époque, la célébrité du couvent a valu à Kalamon une mention dans le dictionnaire géographique de Yâḳût ([5]) et dans le « Livre de l'histoire du Fayoum » d'an-Nâbulsî ([6]).

([1]) Vienne, Bibl. Nat., K. 9649-9652. Nous avons récemment édité ce texte : *Fragment d'une homélie copte en l'honneur de Samuel de Kalamon*, dans *Miscellanea biblica*, t. II (Romae, 1934), pp. 161-178.

([2]) Cf. ibid., pp. 164, 177. Un des premiers évêques fut Stephanos de Pemdje (Oxyrhynque, Behnesa), disciple de Samuel ; cf. Van Cauwenbergh, op. c., p. 120.

([3]) J. Ziadeh, *L'Apocalypse de Samuel, supérieur de Deir-el-Qalamoun*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2[e] sér., t. X (1915-1917), pp. 374-404 ; F. Nau, *Note sur l'Apocalypse de Samuel*, ibid., pp. 405-407.

([4]) Abû Ṣâliḥ, *The Churches and Monasteries of Egypt*, edd. B. T. A. Evetts - A. J. Butler (= *Anecdota Oxoniensia*, Semitic Series, Part VII) (Oxford, 1895), ff. 71b-72b ; pp. 206-208.

([5]) *Jacut's Geographisches Wörterbuch*, éd. F. Wüstenfeld, t. II (Leipzig, 1867), p. 687.

([6]) Cf. G. Salmon, *Répertoire géographique de la Province du Fayyoûm*

Selon toute probabilité, c'est au monastère de Samuel qu'a été faite, avant le XVe siècle, une recension arabe des Miracles de la Vierge. Elle contient le récit de prodiges opérés par la Mère de Dieu à Kalamon, sous divers higoumènes dont le nom nous est transmis, sans indication précise de l'époque où ils ont vécu. Le texte arabe de ces anecdotes est encore inédit (1), mais la version éthiopienne de plusieurs d'entre elles a déjà été publiée (2). Est-il besoin de rappeler, à ce propos, que le culte de Samuel de Kalamon a été transmis par les Coptes aux Éthiopiens (3)? La Vie composée par Apa Isaac a été traduite en ge'ez, d'après une version arabe (4). Le récit y est toutefois abrégé (5). La notice consacrée à Samuel dans le synaxaire copte-arabe (6) a passé telle quelle dans le *Sen-*

---

d'après le Kitâb Târîkh al-Fayyoûm d'An-Nâboulsî, dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* t. I (Le Caire, 1901), p. 72. C'est par erreur que l'auteur de cet article renvoie au sujet de Kalamon à la Description de l'Afrique septentrionale d'el-Bekrî. Il s'agit, dans le passage auquel il se réfère, non pas du monastère de Samuel, mais d'une localité appelée Kalamon, qui est située dans la petite oasis de Dâkhla; cf. E. Amélineau, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte* (Paris, 1893), p. 290; Van Cauwenbergh, op. c., p. 111, note; K. Baedeker, *Egypt and the Sûdân* (Leipzig, 1929), p. 408. La confusion a été faite antérieurement par M. G. de Slane, *Description de l'Afrique septentrionale par El-Bekri,* dans *Journal asiatique,* 5e sér., t. XII (1858), p. 451; Id., op. c., 2e éd. (Alger, 1913), p. 37.

(1) Cf. L. Villecourt, *Les collections arabes des Miracles de la Sainte Vierge,* dans *Analecta Bollandiana,* t. XLII (1924), p. 26; W. E. Crum, *A Nubian Prince in an Egyptian Monastery,* dans *Studies presented to F. Ll. Griffith* (London, 1932), p. 138.

(2) E. A. W. Budge, *The Miracles of the Blessed Virgin Mary* (London, 1909), Texte, pp. 17-18, 24, 41-46; traduction, pp. 31-33, 42-44, 75-83; Id., *One Hundred and Ten Miracles of Our Lady Mary* (London, 1923), pp. 20-22, 41-44, 87-93; 2e éd. (Oxford, 1933), l. c. Au sujet des autres Miracles, dont la version éthiopienne n'a pas encore été publiée, cf. C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie,* dans *Journal asiatique,* 10e sér., t. XX (1912), pp. 53, 56, 60, 68, 70. M. C. Conti Rossini croit même que c'est à Kalamon qu'a été faite la première recension arabe; cf. ibid., t. XIX (1912), p. 567; t. XX (1912), pp. 50-51.

(3) Cf. J. Simon, *Saint Samuel de Kalamon et son monastère dans la littérature éthiopienne,* dans *Æthiopica,* t. I (1933), p. 36-40.

(4) F. M. Esteves Pereira, *Vida do abba Samuel do mosteiro do Kalamon.* Versão ethiopica (Lisboa, 1894), pp. 1-168.

(5) Cf. Van Cauwenbergh, op. c., pp. 40-46.

(6) R. Basset, *Le synaxaire arabe-jacobite,* II, dans *Patrologia orientalis,* t. III (1909), pp. 405-408; I. Forget, *Synaxarium alexandrinum,* I,

kessâr [1], qui date de la fin du XIVe siècle ou des premières années du siècle suivant [2].

On trouve une brève notice descriptive de Kalamon, au XVe siècle, dans le *Khiṭâṭ* d'al-Maḳrîzî [3]. Le couvent avait alors non plus quatre tours, mais seulement deux.

C'est sans doute vers cette époque qu'a commencé la décadence du monastère jadis si florissant et si réputé. Il n'est guère question de Kalamon dans les ouvrages arabes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, ni dans les relations de voyageurs européens [4]. Nous savons toutefois que, dans la seconde partie du XVIIe siècle, le célèbre Vansleb a passé par Kalamon [5].

Au début du XIXe siècle, il est de nouveau fait mention de l'ancien couvent de la vallée, appelée désormais le Ouady Mouellah, mais le monastère n'est plus qu'un vaste amas de ruines [6]. Que s'est-il passé ? Quand a-t-il été détruit ou abandonné? Et dans quelles circonstances? Nous n'avons à ce sujet aucun élément de réponse et nous en sommes réduits à de vaines conjectures.

---

dans *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores arabici*, ser. III, t. XVIII, Textus (Parisiis, 1905) pp. 141-143; Versio (Romae, 1922), pp. 194-196. L'Apa Samuel commémoré le 21 kiahk (17 décembre), dans une recension du synaxaire (Forget, op. c., Textus, pp. 347-348; Versio, pp. 257-258), est probablement celui qui donna son nom à un monastère (appelé aussi *Deir es-Sanad*) situé près de Naḳâdah, en Haute-Égypte; cf. H. E. Winlock - W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes* (= *The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition*), Part I (New York, 1926), pp. 113, 115, 123. Quant au couvent de Kalamon mentionné le 13 kiahk (9 décembre), dans la longue notice sur la consècration de l'église de S. Misael (Mîsâyîl), disciple d'Apa Isaac (Forget, op. c., Textus, pp. 153, 156; Versio, pp. 215-219), doit-il être identifié avec celui du Fayoum? On sait, en tout cas, qu'un second monastère de même nom était situé « au 15e mille d'Alexandrie »; cf. Van Cauwenberg, op. c., p. 110, note 1.

[1] S. Grébaut, *Le synaxaire éthiopien*, IV, dans *Patrologia orientalis*- t. XV (Paris, 1927), pp. 655-667; E. A. W. Budge, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, t. II (Cambridge, 1928), pp. 339-344.

[2] Cf. I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica* (Roma, 1932), pp. 34-35.

[3] Evetts-Butler, op. c., p. 314.

[4] Cf. Munier, art. c., p. 50.

[5] J. M. Vansleb, *Relazione dello stato presente dell'Egitto* (Parigi, 1671), p. 205.

[6] Cf. Munier, art. c., p. 50.

EIN UNVERÖFFENTLICHTER BRIEF WLADIMIR SOLOWJEWS

Die Abschrift des nachfolgenden Briefes Wl. Solowjews ist der Freundlichkeit des Herrn Prof. W. Arsenjew in Königsberg zu danken, der sie den O. C. zum Druck überliess. Nach seinen Angaben befand sich der Brief im Archiv des Moskauer Bürgermeisters Fürst W. I. Golizyn (gestorben 1932) und kam er neuerdings in das Moskauer Zentralmuseum für Literatur. Der Empfänger, eine bei der pädagogischen Verwaltung im Vorkaukasus beamtete Persönlichkeit, konnte ungeachtet der von ihm und anderen angestellten Nachforschungen nicht ausfindig gemacht werden. Ebenso blieben von hier aus gemachte Versuche erfolglos.

Die Zeit seiner Abfassung lässt sich aber nach einigen im Brief gemachten Angaben einigermassen bestimmen. Er wird wohl nicht vor Beginn des Jahres 1885, frühestens in den letzten Monaten des Jahres 1884 abgefasst worden sein, da das Vorwort des in ihm erwähnten Werkes von Astromoff als Datum den 15. August 1884 angibt. Den Terminus ante quem gibt die Bemerkung Solowjews, dass er nicht in unmittelbaren Beziehungen zu Bischof Strossmaier stehe. Der bei E. L. Radloff, Письма Владимира Сергѣевича Соловьева St. Petersburg 1908, Bd. I, S. 164 abgedruckte Brief Solowjews an Franziskus Račkij (vom J. 1885) spricht von einer eigenhändig geschriebenen Einladung Bischof Strossmaiers, und ebendort findet sich die Antwort auf diese Einladung unter dem Datum des Festes der Unbefleckten Empfängnis 1885, S. 180. Wenn man dazu erwägt, dass Astromoff mit der Übersendung seines Werkes wahrscheinlich nicht lange nach seinem Erscheinen gewartet haben wird; dass anderseits Solowjew angibt, er habe es «dieser Tage erhalten», so erhält man als Zeitraum, in dem die Abfassung unseres Briefes am wahrscheinlichsten zu suchen ist, die erste Hälfte des Jahres 1885.

B. S.

Милостивый Государь Глубокоуважаемый Константинъ Игнатьевичъ! Я писалъ Вамъ не какъ судья, а какъ сотрудникъ въ общемъ дѣлѣ. Такъ какъ это общее дѣло есть соглашеніе и примиреніе церквей, то можно-ли ждать какого-нибудь успѣха, если сами согласители несогласны между собою и примирители спорятъ другъ съ другомъ? Если изъ столкновенія мнѣній рождается истина, то въ данномъ случаѣ это столкновеніе должно произойти приватно между нами двумя, а обществу мы должны принести только результаты этого столкновенія. Подумайте, вѣдь намъ придётся имѣть дѣло съ людьми не только разномыслящими, но и разнохотящими, хотящими раздѣленія, тогда какъ мы хотимъ соединенія. По отношенію къ этимъ людямъ *другой воли* мы люди *одной воли* составляемъ тѣсную духовную семью, окружённую чужимъ и враждебнымъ міромъ, и намъ ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ выносить соръ изъ избы. Къ тому же я имѣлъ въ виду (относительно filioque) не только свои и Ваши идеи, но ещё и такое соображеніе, которое безусловно обязательно для Васъ принять къ свѣдѣнію. Дѣло въ томъ, что изученіе источниковъ убѣдило меня въ *фактической невѣрности* нѣкоторыхъ принятыхъ данныхъ, которыя и Вы отчасти полагаете въ основу Вашихъ заключеній. Вы, напримѣръ, принимаете за несомнѣнное, что „Никео-Цареградскій" символъ былъ признанъ всею Церковью, какъ обязательная норма вѣры. Между тѣмъ этого не было и быть не могло уже по той одной причинѣ, что Никео-Цареградского символа *вовсе никогда не существовало.* Я говорю не объ названіи, а о самомъ дѣлѣ. *На самомъ дѣлѣ* существовало *два отдѣльныхъ* символа: Ни-

Gnädiger, tiefverehrter Herr Konstantin Ignatjewitsch! Ich habe Ihnen nicht als Richter geschrieben, sondern als Mitarbeiter in gemeinsamer Angelegenheit. Da diese gemeinschaftliche Angelegenheit die Übereinstimmung und Versöhnung der Kirchen ist, kann man da irgend einen Erfolg erwarten, wenn die Vermittler selbst untereinander nicht übereinstimmen und die Friedenstifter mit einander streiten? Wenn aus einem Zusammenprall der Meinungen die Wahrheit entsteht, dann muss sich im gegebenen Falle dieser Zusammenprall privat zwischen uns zweien vollziehen, aber der Allgemeinheit dürfen wir nur die Ergebnisse dieses Zusammenstosses mitteilen. Bedenken Sie, dass wir es doch zu tun haben mit Leuten, die nicht nur verschiedenen Sinnes, sondern auch verschiedenen Wollens sind, die die Trennung wollen, während wir die Vereinigung wollen. Gegenüber diesen Menschen verschiedenen *Willens* machen wir Menschen *eines Willens* eine enge geistliche Familie aus, die umringt ist von einer fremden und feindseligen Welt, und in keinem Falle geziemt es sich für uns unsere Meinungsverschiedenheit vor ihnen auszufechten [« Unrat aus der Hütte zu tragen »]. Dementsprechend hatte ich im Auge (bezüglich des filioque) nicht nur meine und Ihre Anschauungen, sondern auch noch eine folgende Erwägung vor Augen, die Sie unter allen Umständen in Betracht ziehen müssen. Es handelt sich darum, dass mich das Studium der Quellen von *der tatsächlichen Unrichtigkeit* einiger angenommener Gegebenheiten überzeugte, die auch Sie teilweise zur Grundlage Ihrer Schlussfolgerungen machen. Sie nehmen zum Beispiel als unbezweifelt an, dass das « Nizäno-konstantinopolitanische » Glaubensbekenntnis von der Kirche als verpflichtende Glaubensnorm anerkannt wurde. Jedoch war dem nicht so, und dem konnte auch nicht so sein schon aus dem einen Grunde, weil das « Nizäno-konstantinopolitanische » Glaubensbekenntnis *überhaupt niemals existierte.* Ich spreche nicht über den Namen, sondern über die Sache selbst. *In Wirklichkeit* existierten *zwei besondere* Glaubensbekennt-

кейскій и Цареградскій. Этотъ послѣдній (нашъ теперешній) и послѣ своего появленія не только не замѣнилъ перваго, но и не получилъ равнаго съ нимъ значенія. Въ соборныхъ и другихъ церковныхъ актахъ эти два сvмвола всегда приводятся раздѣльно, никогда не смѣниваясь и не сливаясь въ одинъ, при чёмъ первому, Никейскому сvмволу ([1]) всегда приписывается значеніе основоположное, а второму Константинопольскому дается значеніе только дополнительное, а при томъ рядомъ съ нимъ, какъ таковыя же дополненія, признаются еще посланіе св. Кирилла къ Несторію и св. Льва къ св. Флавіану. О неприкосновенности этого сvмвола до IX. вѣка нѣтъ нигдѣ ни слова. Говорится только о неприкосновенности „Никейской вѣры“ или вѣры „318 отцовъ“, при чёмъ подъ этимъ (какъ показываетъ контекстъ) разумѣется иногда въ прямомъ и тѣсномъ смыслѣ не прикосновенность Никейской формулы противъ аріанъ, иногда же въ болѣе широкомъ смыслѣ разумѣется неприкосновенность всѣхъ соборныхъ опредѣленій. О неприкосновенности же буквы и при томъ буквы *Константинопольского* сvмвола никто и не думалъ: напротивъ, даже текстъ Никейскаго основного сvмвола варьировался весьма свободно. Далѣе: встрѣчаются положительныя указанія, что въ шестомъ вѣкѣ въ Восточной Церкви въ чинѣ крещенія употреблялся не Константинопольскій, а Никейскій (краткій) сvмволъ. Но съ VI. же вѣка въ *извѣстныхъ случаяхъ,* напр. при обращеніи еретиковъ, начинаютъ предпочитатъ сvмволъ Константинопольскій какъ болѣе пространный. Впрочемъ, исключительнаго и окончательнаго значенія за этимъ сvмволомъ не признавалось и въ слѣдующія времена, что явствуетъ между прочимъ изъ того, что въ 787. г. на седьмомъ вселенскомъ соборѣ патріархъ

([1]) Въ которомъ членъ о Духѣ Св. читается такъ же какъ въ Римскомъ: и въ Духа Св.

nisse: Das Nizänische und das Konstantinopolitanische. Dieses letzte (unser jetziges) hat auch nach seinem Erscheinen nicht nur nicht das erste ersetzt, sondern erhielt auch niemals gleiche Bedeutung mit ihm. In den Konzils-und anderen kirchlichen Akten werden diese zwei Glaubensbekenntnisse stets getrennt angeführt, niemals wird eins durch das andere ersetzt und nie werden sie in eins verschmolzen; dabei wird dem ersten, Nizänischen Glaubensbekenntnis (1) immer eine grundlegende Bedeutung zugeschrieben, dem zweiten aber, dem Konstantinopolitanischen, nur eine ergänzende Bedeutung gegeben, und dazu werden zugleich mit ihm Ergänzungen, noch ein Sendschreiben des hl. Cyrillus an Nestorius und des hl. Leo an Flavian anerkannt. Von der Unantastbarkeit dieses Glaubensbekenntnisses ist vor dem IX. Jahrhundert nirgendwo ein Wort zu finden. Man spricht nur von der Unantastbarkeit « des Nizänischen Glaubens » oder des Glaubens « der 318 Väter », überdies versteht man darunter (wie der Zusammenhang zeigt) bisweilen in direktem und engem Sinne die Unantastbarkeit der gegen die Arianer festgesetzten Nizänischen Formel, bisweilen jedoch versteht man in weiterem Sinne die Unantastbarkeit aller Bestimmungen des Konzils. An die Unantastbarkeit des Buchstabens jedoch und dazu des Buchstabens des *Konstantinopolitanischen* Glaubensbekenntnisses hat niemand auch nur gedacht: im Gegenteil, sogar der Text des grundlegenden Nizänischen Glaubensbekenntnisses wurde sehr frei variiert.

Ferner: man stösst auf positive Hinweise, dass im sechsten Jahrhundert in der östlichen Kirche beim Taufritus nicht das Konstantinopolitanische, sondern das Nizänische (kurze) Glaubensbekenntnis verwendet wurde. Aber seit dem gleichen VI. Jahrhundert beginnt man in *bestimmten Fällen*, z. B. bei der Bekehrung von Häretikern, das Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis als ausführlicher vorzuziehen. Übrigens erkannte man ausschliessliche und endgültige Bedeutung diesem Glaubensbekenntnis auch für die folgenden Zeiten nicht zu, was unter anderem daraus erhellt, dass im J. 787. auf der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung der Pa-

(1) in dem man das Glied vom Hl. Geist ebenso wie im Römischen liest: und an den Hl. Geist.

Тарасій предложилъ съ одобренія собора свой новый символъ, въ которомъ членъ о Духѣ Св. читался: отъ Отца чрезъ Сына исходящаго. Но довольно объ этомъ. Я привелъ эти немногія указанія только для того, чтобы не явиться совершенно голословнымъ.

Что касается практическаго вопроса о Вашемъ сочиненіи, то у меня есть новый проектъ: такъ какъ Вы католикъ, то не можете ли Вы напечатать главу о приматѣ съ разрѣшенія католической духовной цензуры? Я объ этомъ постараюсь разузнать. Если же нельзя, то придётся прибѣгнуть къ Хорватамъ. Хота я не нахожусь въ непосредственныхъ сношеніяхъ съ еп. Штроссмайеромъ, но близко знаю лицъ, которыя, могутъ устроить это дѣло. Спасибо Вамъ за многое въ Вашемъ письмѣ, между прочимъ и за медицинскій совѣтъ; попробую его исполнять, хотя къ систематической заботѣ о своемъ здоровьѣ я рѣшительно неспособенъ.

Напишите мнѣ пожалуйста, долго-ли Вы остаётесь въ Грозной и гдѣ будете послѣ; я остаюсь въ Москвѣ недѣли три или четыре, а потомъ адрессъ мой будетъ такой: Петербургъ, у Торговаго моста, домъ Стерлигова, кв. 19, Е, В-дію Николай Николаевичу Страхову, для перед. В. С. С.

На дняхъ я получилъ отъ одного русскаго католика, о. Астромова, его огромное сочиненіе « Introductio ad intelligendam doctrinam Angelici Doctoris », гдѣ онъ между прочимъ пространно трактуетъ о догматѣ непорочнаго зачатія и высказываетъ весьма оригинальныя и смѣлыя мысли. Если желаете (и если не затрудняетесь схоластической латынью), я напишу ему, чтобы онъ прислалъ Вамъ это сочиненіе.

Будьте здоровы, храни Васъ Богъ!

Преданный Вамъ

Влад. Соловьевъ.

triarch Tarasius unter Billigung des Konzils sein neues Glaubensbekenntnis vorlegte in dem man den Artikel über den Hl. Geist las: der vom Vater durch den Sohn ausgeht. Doch genug darüber! Ich habe diese wenigen Hinweise nur deshalb vorgebracht, um nicht vollkommen der Gründe bar zu erscheinen.

Was die praktische Frage hinsichtlich Ihres Werkes betrifft, so habe ich einen neuen Plan: könnten Sie nicht, da Sie Katholik sind, das Kapitel über den Primat mit Erlaubnis der katholischen geistlichen Zensur drucken? Ich will mich bemühen, etwas darüber in Erfahrung zu bringen. Wenn es jedoch nicht geht, muss man seine Zuflucht zu den Kroaten nehmen. Obschon ich nicht in unmittelbaren Beziehungen zu Bischof Strossmaier stehe, kenne ich doch gut einige Personen, die diese Angelegenheit ordnen können. Dank Ihnen für vielerlei in Ihrem Briefe, unter anderem auch für den medizinischen Rat; ich will versuchen, ihn auszuführen, obwohl ich zu sytematischer Sorge für meine Gesundheit entschieden unfähig bin.

Schreiben Sie mir bitte, ob Sie lange in Grosnaja bleiben und wo Sie nachher sein werden; ich bleibe in Moskau an die drei bis vier Wochen, und danach wird meine Adresse folgendermassen lauten: Petersburg, bei der Handels [Targowaja] -brücke, Haus des Sterligow, Wohnung Nr. 19, E dem hochwohlgeborenen Nikolaj Nikolajewitsch Strachow, zuhanden des W. S. S.

Dieser Tage erhielt ich von einem russischen Katholiken, Vater Astromow, sein grosses Werk « Introductio ad intelligendam doctrinam Angelici doctoris », wo er unter anderem weitläufig über das Dogma der Unbefleckten Empfängnis handelt und überaus originelle und kühne Gedanken äussert. Wenn Sie wollen (und wenn Sie sich nicht am scholastischen Latein stossen), werde ich ihm schreiben, er möge Ihnen dieses Werk zuschicken.

Bleiben Sie gesund, Gott schütze Sie!

Ihr ergebener

WLAD. SOLOWJEW.

LA MARIOLOGIA NEI PADRI SIRIACI

Quella noncuranza dei Padri siriaci che si osserva non di rado fra gli storici del dogma, soffre una felice eccezione allorchè si tratta della Mariologia. Infatti è troppo feconda la penna di S. Efrem nelle lodi di Maria, è troppo ardente la sua devozione verso la Madre di Cristo in confronto delle belle ma scarse parole dedicate a lei dagli anteriori scrittori cristiani, perchè anche gli storici e teologi meno addentro nelle antiche lettere siriache possano fare a meno di citare qualche bel tratto del Dottore di Edessa. Manca però uno sguardo sintetico sulla Mariologia dei Padri siriaci. In questo studio vorremmo darlo appoggiandoci con criterio piuttosto severo soltanto su quei testi e scritti che indubbiamente sono autentici.

Negli inizi delle lettere siriache troviamo gli « **Atti di S. Tommaso** » nei quali una sola volta e quasi alla sfuggita si parla di Maria. Sta S. Tommaso cantando esultanze all'umiltà di Cristo allorchè dice: « L'Altissimo venne dal Massimo e fu il Figlio Unigenito dell'abisso. Ed egli fu chiamato figlio della vergine Maria ed ebbe il nome di figlio del falegname Giuseppe » (1). Sarebbe temerario, specie tenendo conto dell'eterogeneità di questo apocrifo, voler trovare qui una negazione della verginità di Maria — la quale del resto viene chiamata « la vergine » — per il fatto che si parla della paternità di Giuseppe in pari modo della maternità di Maria. In realtà però si afferma soltanto che il Signore è stato *chiamato* figlio tanto di Maria quanto di Giuseppe, il che risponde alla verità storica ma non compromette la reale verginità della madre del Messia (2).

(1) Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II, 250.

(2) Non consideriamo come scritto siriaco le « Odi di Salomone ». Sulla loro importanza mariologica ha scritto J. M. Bover, *La Mariologia en las Odas de Salomón*. Estudios Eclesiásticos 10 (1931) 349-363. Diciamo che a parer nostro le interpretazioni ivi esposte sono suscettibili di riserve.

Non crediamo che sia stata detta ancora l'ultima parola riguardo all'origine del « **Liber Graduum** » (¹). Si può però ritenere che questo trattato, d'ispirazione certamente « settaria », è stato composto prima del secolo V. Benchè non ortodosso, l'autore pure esprime nei suoi testi mariologici sentenze che, come vedremo, non differiscono da quelle affermate dai Padri. Così dice egli che « il Signore è nato da Maria » (²), e nell'addurre esempi di umiltà, non si dimentica di ricordare quello di Maria: « Disse l'angelo a Maria: *La pace sia con te, benedetta fra le donne*, cioè l'umile fra le donne. *Il Signore è teco*. per la tua umiltà. E disse Maria: *Lodo il Signore perchè ha guardato l'umiltà della sua ancella*, e non la bellezza nè le ricchezze. Perchè se ci fosse stata un'altra donna più umile di Maria, da essa sarebbe nato Cristo, il più umile fra gli uomini, amico dell'umiltà » (³). Più importante è un altro testo del « Liber Graduum ». Spiega l'autore che dopo essere liberati dai peccati « manifesti » ossia « esterni » bisogna purgarsi per mezzo della preghiera dai peccati interni cioè dai « cattivi pensieri che il peccato (la concupiscenza?) fabbrica in mezzo al cuore ». Una volta cacciati questi pensieri cattivi potremo godere nel Signore e fissarlo fissamente in faccia. Ora per provare quest'ultima asserzione ricorda l'autore questi due esempi: « Ecco come ha liberato il Signore i nostri Padri dalle mani dello Sceol e come il loro cuore esultò nel Signore e in quelli che temono il suo nome, come pure lo disse Maria: *La mia anima magnifica il Signore e il mio spirito ha gioito in Dio suo salvatore, il quale ha guardato l'umiltà della sua ancella* Ecco come essa si è rallegrata internamente nel suo spirito ed esultò nella sua mente, perchè trovò grazia e benevolenza presso il Signore » (⁴). Notiamo che la parola ܪܚܡܐ che noi abbiamo tradotto « benevolenza » potrebbe pure tradursi « misericordia ». Se si fa così, come lo fa il Kmosko (« *misericordiam* ») e lo consiglia in qualche modo il contesto precedente, difficilmente si potrà negare che secondo l'autore

(¹) L'editore M. Kmosko, *Patr. Syr.* III. CXLIX ss. crede che il libro appartenga ai messaliani e sia stato composto nei primi decenni del secolo IV.

(²) *Ib.* 212.

(³) *Ib.* 624-25.

(⁴) *Ib.* 440-441.

Maria sia stata *perdonata* grazie alla sua preghiera. Ad ogni modo però si tratta qui, anche nel caso di Maria, di una purità acquistata colle preghiere; e d'altra parte bisogna ricordare che questa liberazione dal peccato anzi dalla concupiscenza non è, secondo le teorie del « Liber Graduum » esclusiva di Maria ma comune a tutti i « perfetti » (1). Tutto quindi fa pensare che il « Liber Graduum » non riconoscesse alla Madre di Cristo un'immunità dal peccato originaria ed eccezionale. I testi però non permettono un giudizio definitivo.

Afraate.

Col sapiente persiano entriamo propriamente nel campo della patrologia siriaca. Dato l'isolamento di questo scrittore nella Persia e quindi la sua grande importanza nella storia del dogma, prendiamo con interesse fra le mani le sue « omelie ». Una certa delusione però ci pervade nel trovare in Afraate la stessa scarsità di tratti mariologici che negli scrittori greci di quell'epoca.

Afraate afferma con parole chiarissime la *verginità* di Maria: « Gesù — così egli — è nato dalla vergine Maria, dalla stirpe della casa di David, dallo Spirito Santo... Giuseppe fu chiamato padre di Gesù, quantunque egli non sia nato dal suo seme » (2).

Il privilegio di essere madre del Signore lo attirò a se Maria per mezzo della preghiera, dei digiuni (3), e dell'umiltà (4). Non si legge nelle omelie di Afraate il vocabolo « Madre di Dio », che del resto è sconosciuto ai Padri siriaci. Ma però ci insegna il sapiente persiano che allorchè « Gabriele comunicò la buona novella a Maria la sua madre (ܝܠܕܬܗ), — il "sua" si riferisce non al Verbo (ܡܠܬܐ) che è femminile ma al "Figlio del re" soggetto del contesto che, come abbiamo provato altrove (5), è Dio — allora il Verbo discese dall'alto e

(1) Cfr. *ib.* 590 ss.
(2) *Patr. Syr.* II, 64.
(3) *Ib.* I, 132.
(4) *Ib.* I, 417.
(5) Cfr. I. O. de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Afrahat.* « Orientalia Christiana » 31 (1933) pp. 98 ss.

venne, *e il Verbo si fece corpo* » ([1]). È vero che ordinariamente chiama Afraate la vergine Maria « madre di Gesù » ([2]) « madre del gran Profeta » ([3]) e non mai espressamente « Madre di Dio ». Ma bisogna osservare che Maria viene pure proclamata madre di colui che discese dal cielo; il che oltre che nel brano testè citato viene confermato anche in questo testo: « Gli umili sono figli dell'Altissimo e fratelli di Cristo, il quale dopo essere stato annunziato venne a noi per ragione di pace: e per la sua umiltà lo ricevette Maria. Perchè quando Gabriele portò la buona nuova alla beatissima Maria, così parlò: *La pace sia con te, benedetta fra le donne* ([4]). Gabriele quindi prese la pace e portò il frutto benedetto e fu seminato nell'interno di Maria il diletto figlio » ([5]). Queste frasi indicano che Maria è stata madre di quel Figlio che discese dai cieli, e quindi alludono molto probabilmente alla divina maternità di Maria.

Afraate svolge con una certa ampiezza il pensiero, che cioè le donne cominciando da Eva abbiano recato gravi danni agli uomini. Esse sono state le armi del nemico. « Ora però per la venuta del Figlio della beatissima Maria si sono strappate le spine, è stato asciugato il sudore » ([6]) si sono insomma rimediati i guai che opprimevano l'umanità peccatrice. Qualche antitesi si scorge qui fra l'opera distruttrice delle donne e quella salutare di Maria, Madre del Salvatore. Nondimeno il pensiero è abbozzato appena.

S. Efrem.

Lo si può chiamare il « primo dottore mariano » che troviamo nella schiera dei Santi Padri. Egli è il primo che canta con sublime ispirazione poetica le lodi di Maria, egli è il primo che ci si presenta come « devoto » della Madre di Gesù.

([1]) *Patr. Syr.* I, 281.

([2]) Cfr. *ib.* I, 418, 683, 959; II, 63, 66.

([3]) *Ib.* I, 658.

([4]) È curioso notare che tanto il « Liber Graduum » quanto Afraate e il Commentario di S. Efrem al Diatessaron mettono il « benedettafra le donne » subito dopo il « la pace sia con te ». Questa coincidenza ci sembra che non si possa spiegare se non ammettendo che il Diatessaron siriaco lo leggesse così.

([5]) *Patr. Syr.* I, 417.

([6]) *Ib.* I, 265.

Qui però ci vuole grande cautela, poichè lo stato delle opere di S. Efrem è alquanto caotico, e quindi si rischia di edificare su basi poco solide [1]. Cercheremo perciò di giustificare volta per volta l'autenticità degli scritti che noi citeremo come genuini. Diciamo subito che respingiamo come poco sicuri quelli conservati soltanto in manoscritti greci non tanto vecchi.

Ci mancherebbe lo spazio per riferire tutti i pregi che esalta la Madonna il « poeta mariano » nei suoi celebratissimi inni. Più interessante e più conforme al nostro scopo sarà ridurre a capitoli quelle affermazioni sul *dogma* mariologico sparse qua e là negli scritti di Sant'Efrem.

Maria è la Madre di Dio. Non adopera Sant'Efrem un vocabolo che possa chiamarsi traduzione del Θεότοκος. Ma però con parole chiarissime viene da lui affermata la divina maternità di Maria. « Essendo vergine ho generato un figlio — dice la Madonna ai Magi — Egli è il Figliolo di Dio: andate a predicarlo ». E poco dopo « la quale (Persia) ha saputo che il tuo figlio è figlio di Dio » [2].

[1] Di questo vizio non è esente a parer nostro l'articolo di J. M. Bover, *S. Ephraem, Doctoris Syri, testimonia de Universali B. Mariae V. Mediatione.* Eph. Theol. Lov. (1927) 161-179. La stessa mancanza di critica per quel che riguarda S. Efrem crediamo trovare in Fr. S. Mueller. *Die unbefleckte Empfängnis Marias in der syrischen und armenischen Überlieferung.* Scholastik 9 (1934) 161-202. — Ci piace la critica delle opere di Sant'Efrem piuttosto rigorosa fatta da A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1922, pp. 31 e ss. Crediamo che oggi non si possa garantire l'autenticità se non delle opere ammesse come tali dal Baumstark, forse con qualche eccezione. Invece quelle lasciate da lui nel dubbio, non si dovrebbero adoperare senza nuove prove speciali.

[2] Lamy, *S. Ephraem Syri hymni et sermones,* I, 141-143. Si tratta di un inno (propriamente « sughitha ») conservatoci in un manoscritto siriaco del secolo IX/X (British Mus. Add. 14506 f. 163-66). Se si considera che si trova in un manoscritto liturgico, e che insieme a quest'inno si leggono pure altri nei quali si commemorano allo stesso tempo la natività del Signore e l'arrivo dei Magi, bisognerà concludere che esso è stato composto prima della fine del secolo IV, allorchè dai siri non si era istituita ancora la festa speciale del Natale di N. Signore nel giorno 25 dicembre, ma si festeggiavano tutti e due i misteri della Natività e dell'Epifania nel giorno 6 di gennaio. Lo stesso codice contiene due inni attribuiti a Sant'Efrem, che formano parte degli inni « de Beata Maria » (ed. Lamy, II, 516-642) e che molto probabilmente sono autentici. Leggiamo in essi per quel che riguarda la maternità di Maria: « Tu sei Figlio del Padre, sei figlio di Maria eppure sei uno,

Maria è vergine prima del parto e nel parto. Già si allude alla verginità in quella bizzarra espressione del Dottore siro: « Maria in Nazaret... concepì il Signore dall'orecchio » ([1]); vale a dire che la Parola — pei siri ܡܠܬܐ — di Dio entrò per l'orecchio di Maria per essere da essa concepita. Questa stessa immagine la troviamo ancora più sviluppata nel commentario di Sant'Efrem al Diatessaron: « Vide, quod reipsa angelus, qui venit, ut eam in auribus Mariae quasi semen demitteret, clara voce ita semen spargere coepit: *Salus tecum*, ait, *benedicta in mulieribus* » ([2]).

Più netta è ancora l'affermazione della verginità di Maria nella seguente frase: « Ad Iosephum autem Gabriel non venit, quia Maria erat sola genitrix Unigeniti » ([3]). È certo, concede Sant'Efrem che Maria fu sposata a Giuseppe con vero matrimonio. Nondimeno questo si celebrò soltanto per queste due ragioni; per iscrivere il figlio nella genealogia regia di David per mezzo di Giuseppe, oppure affinchè costui evitasse il sospetto della fornicazione. « Natus est autem sine viro. Quemadmodum ab initio Eva ex Adamo sine coniugio nata est, ita Maria Iosepho et virgo et uxor erat » ([4]).

Maria è vergine dopo il parto. Non mancavano nel tempo del Dottore siro, e molto probabilmente in Edessa, alcuni che insegnavano avere avuto Maria altri figli dopo la nascita di Cristo. Contro di essi scrive briosamente Sant'Efrem: « Dantur qui dicere audeant Mariam post nativitatem Salvatoris

---

o Verbo di Dio » (ib. 558) « Chi è e di chi è figlio colui che è nato dalla vergine? È Dio dal vero Dio » (ib. 572). Il BAUMSTARK, *op. cit.* 46, sembra ritenere questi come autentici poichè il suo impiego liturgico è *von entscheidender Bedeutung.* O. BARDENHEWER è qui più scettico. Cfr. *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* IV, 372 (Freiburg i. Br. 1924).

([1]) LAMY, IV, 568. Inno attribuito a Sant'Efrem dal cod. Vat. Syr. 111 dell'anno 522.

([2]) *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo* tradotta dall'armeno da I. B. AUCHER-G. MOESINGER. Venetiis 1876, p. 49. Per la genuinità è decisivo il fatto che il Diatessaron cessò dal principio del secolo V di essere il testo ordinario dei vangeli fra i siri. La versione armena è però compendiosa.

([3]) *Ib.* 8. Cfr. anche LAMY, IV, 505. Si tratta di uno scritto conservatoci nel cod. British Mus. Add. 14571 (sec. VI).

([4]) *Ib.* 21. In un inno più dubbio leggiamo: « Giuseppe... fu chiamato padre per grazia » (LAMY, II, 586).

uxorem Iosephi fuisse. At quomodo fieri potuit, ut ea quae domus fuit et habitatio Spiritus, et cui divina virtus obumbravit, postea coniux mortalis hominis fieret et in doloribus iuxta similitudinem primae maledictionis pareret?... Sicut concepit in puritate, ita in sanctitate permansit » (1). Sembra che gli avversari della verginità di Maria si facessero forti di due argomenti presi dalla Scrittura. Il primo era il noto testo di S. Matteo I, 25: « E Giuseppe non la conobbe (= non fece con essa vita maritale) finchè (ἕως, *donec*) non generò il figlio ». « Quod si ita est — riprende Sant'Efrem — consequi videtur Iosephum post partum non in sanctitate cum illa habitasse quia dixit: « Donec ». Sed « donec » hoc loco non terminum quemdam significat, quemadmodum etiam in illo loco: *Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos sub pedes tuos*. Secus enim diceretur, quando inimici sub pedes eius positi sunt, eum surrecturum esse » (2).

La seconda difficoltà la prendevano gli avversari dai cosidetti « fratelli » di Gesù, il che dovrebbe essere interpretato letteralmente. Contro tali asserzioni porta Sant'Efrem due argomenti: « Si autem propterea quod quidam discipuli fratres Domini nominantur, existimant, hos filios fuisse Mariae, sciant quod et ipse Christus appellatus est filius Iosephi, non solum a iudaeis, sed et a Maria matre eius » (3). Questo argomento *ad hominem* suppone che gli avversari non negassero il parto verginale di Maria. L'altra risposta di Sant'Efrem è indiretta, ma piena di forza: « Si vero dicunt: Ecce fratres Domini nostri in Evangelio nominantur, respondeo: Quia Dominus noster Mariam Ioanni tradidit, ostendit, nec hos filios Mariae, nec Iosephum eius maritum fuisse. Quomodo enim is qui dixit: *Honora patrem tuum et matrem tuam* matrem a filiis separasset et Ioanni tradidisset? » (4). È così fissa nel Dottore siro la persuasione della verginità perenne di Maria, che anche parlando del miracolo di Cana la rammenta. « Hydriae nova ratione, non more suo, conceperunt et pepererunt vinum et amplius non pepererunt. Ita concepit Virgo et peperit Emmanuelem

(1) *Ib.* 23-24.
(2) *Ib.* 25-26.
(3) *Ib.*
(4) *Ib.* 26.

et amplius non peperit » ([1]). Queste affermazioni di Sant'Efrem intorno alla verginità di Maria non sono nuove nella letteratura greca del suo tempo. Invece certe espressioni di Sant'Efrem riguardo alla preservazione di Maria da ogni peccato, segnano un progresso nelle formule del dogma mariologico.

Maria è stata completamente immune dal peccato. La più celebre testimonianza su questo punto si legge negli « Inni Nisibeni », la cui genuinità viene accertata non solo dalle notizie storiche in essi contenute, ma anche dall'antichità dei codici — secolo VI — che per intiero o in estratti li conservano ([2]). Il poeta fa parlare la Chiesa di Edessa in questo modo: « Soltanto tu e la tua madre siete graziosi con piena bellezza: poichè non vi è in te macchia, nè vi sono macchie nella tua madre. Accanto a queste due bellezze non vi è fra i miei figli chi ne sia simile » ([3]). Che valore ha questa affermazione? Bisogna osservare prima di tutto che si attribuisce qui a Maria una immunità da ogni macchia che è uguale a quella di Cristo e che è esclusiva di loro due. Anzi in questo si contrappongono Maria e Gesù al resto dell'umanità, la quale non è perciò assolutamente scevra di peccato. Come si vede poi dal contesto precedente, si tratta in quest'inno della bellezza ed intemeratezza spirituale. La Chiesa di Edessa si sente piena di ignominia e ammalata e si lagna di essere stata abbandonata dal suo Sposo, Cristo. Con umile pietà chiede di essere amata dal Signore nonostante la sua bruttezza e di renderla bella come ha fatto con Lia. Ed è qui che proferisce quel grande encomio in lode del Signore e della sua madre.

Una conferma di ciò troviamo in quei passaggi nei quali Sant'Efrem ci presenta Maria come la nuova Eva che ha vinto la malizia del serpente infernale. Si legge nel sermone « de Domino nostro » ([4]): « Eva, madre di tutti i viventi divenne

([1]) *Ib.* 54.

([2]) Questi sono British Mus. Add. 14572 e 17214.

([3]) G. Bickell. *S. Ephraemi Carmina Nisibena.* Lipsiae 1866 p. 40.
ܐܢܬ ܗܘ ܒܠܚܘܕܝܟ ܘܐܡܟ. ܕܡܢ ܟܠ ܦܐܝܢ ܐܢܬܘܢ ܠܟ. ܕܡܘܡܐ ܒܟ ܡܪܝ ܠܐ ܐܝܬ.
ܘܠܐ ܟܘ̈ܡܬܐ ܒܐܡܟ. ܡܢ ܒܢܝ ܠܘܬ ܬܪܝܢ ܫܘܦܪ̈ܝܢ. ܬܪܝܢ ܠܗܘܢ ܕܕܡܝܢ ܀

([4]) L'autenticità di questo sermone conservatoci nel codice British Mus. Add. 14570 del secolo V o VI, e attribuito a Efrem da Filosseno di Mabbug, è indiscutibile.

fonte di morte per tutti i viventi. Ma fiorì Maria, nuova vite invece della vite antica, Eva, e abitò in Lei la nuova vita, Cristo, affinchè quando la morte nel suo pascere si avvicinasse fiduciosa come al solito, la si nascondesse nel frutto mortale la vita distruggitrice della morte » ([1]). E in uno degli inni liturgici per la festa del Natale, la cui autenticità abbiamo stabilito prima, si dice: « Il piede di Maria calpestò colui che calpestò Eva col suo tallone » ([2]). Questa vittoria assoluta sul serpente del paradiso, quel privilegio comune esclusivamente a Gesù e a Maria di essere pienamente belli senza veruna macchia morale equivale a dire che Maria è stata assolutamente libera da ogni peccato.

L'ufficio di Maria nell'opera della nostra salvezza. Abbiamo testè citato due passaggi di Sant'Efrem che sono molto importanti a questo riguardo. In essi si propone l'antitesi fra Maria ed Eva, e cioè che mentre questa col suo peccato recò al mondo intero la morte, Maria fu la vite dalla quale germogliò il frutto di vita, Colui che distrusse la morte. Il paragone richiede che se Eva viene riconosciuta come causa della nostra morte, così pure sia attribuita a Maria qualche causalità nella nostra salvezza ([3]).

Nel suo commentario al Diatessaron ricorda Sant'Efrem sia pur brevemente l'antitesi fra Eva e Maria e la vittoria di questa sul serpente: « Quia percussit ille calcaneum Evae, calcavit eum pes Mariae » ([4]).

Accanto a questi encomi fa meraviglia leggere alcuni giudizi, che, se anche non contradicono nè correggono le affermazioni finora esaminate, pure riescono meno degne della

([1]) Lamy, I, 153-155.
([2]) *Ib.* II, 455-457.
([3]) Negli inni « de Beata Maria » da molti ritenuti per genuini, soggetti però a qualche dubbio, Maria viene chiamata « causa della vita » come Eva fu causa della morte (Lamy, II, 525) e si afferma che da essa nacque la luce che illuminò il paganesimo (*ib.*), e che la Madre di Dio può esser chiamata « causa del bene » (*ib.*) e oltre a molte affermazioni della causalità e mediazione di Maria nell'opera della redenzione si legge questa che è come un compendio di tutte: « Beata sei, o benedetta, poichè per te è stata sciolta ed espulsa dalle donne quella maledizione di Eva, e per te è stato strappato il debito universale segnato a conto di tutte le generazioni nel manoscritto del serpente » (*ib.* 549).
([4]) Aucher-Moesinger, *op. cit.*, 117.

madre di Cristo. Così riguardo al contegno di Maria nelle nozze di Cana dice Sant'Efrem che Maria fu « praeproperans » e che giudicò che il suo Figlio volesse fare i miracoli « ut gloriam et honorem apud turbas iudaeorum sibi pararet » (1); cosicchè Gesù per correggerla, e « quia ei (Mariae) facultas non erat, neque praecipiendi, neque verbum eius praeveniendi, restitit ei, quia praepopera erat... Ita et post victoriam ab eo de inferis reportatam quum mater eum videret, qua mater eum amplexari voluit. Et quum Maria usque ad crucem eum sequuta esset, ex illo die eam Ioanni tradidit dicens: « *Mulier! ecce filius tuus,* et iuveni: *Ecce mater tua,* quibus verbis iterum eam prohibuit, ne ipsum propius accederet, quia dixit: Exinde Ioannes est filius tuus » (2). Notiamo prima di tutto che quella confusione fra Maria, madre di Gesù e Maria Maddalena che si scorge in questo passaggio, viene più volte fatta nello stesso commentario. Che cosa bisognerà pensare della genuinità di tali parole? Certo che non possiamo *a priori* escluderla, e per ricordare esempi simili, sebbene non frequenti, basta ricordare i giudizi di S. Crisostomo sulla Madonna. Bisogna rilevare però prima di tutto che tali affermazioni non si trovano che in questo libro del Commentario al Diatessaron. Ora ci sono segni indubbi che il testo armeno oggi conservato sia una compilazione del testo siriaco (3). Anzi non manca qualche indizio di *alterazioni* del testo siriaco. Un esempio lo troviamo appunto in quella confusione fra le due Marie fatta dal compilatore armeno. Infatti oltre ad essere uno sbaglio così grossolano, questa confusione non la commette Sant'Efrem in un opera certamente autentica (4), nella quale anzi leggiamo: « Poichè quando era utile, permise Cristo che Maria lo ungesse, e allorchè non era più opportuno, non lasciò che colei che l'avea unto lo toccasse nel sepolcro » (5).

(1) *Ib.* 52.

(2) *Ib.* 53-54.

(3) Questo si é stabilito manifestamente in un caso concreto. Cf. S. Euringer, *Der Locus classicus des Primates (Mt. 16, 18) und der Diatessarontext des hl. Ephräm.* (Festgabe A. Ehrhard) Bonn 1922, pp. 144-179.

(4) Così lo concedono oggi tutti trattandosi di un inno conservatoci in un codice del secolo V/VI (British Mus. Add. 14574) sotto il nome di Efrem, come pure nel cod 14592 del VI o VII secolo.

(5) Lamy, III, 645. M. Albertz, *Über die Christophanie der Mutter Jesu. Theol. Studien und Kritiken* (1913) 483-516, non ebbe cura di consultare tutte

Questo accertamento non ci autorizza a negare l'autenticità delle espressioni sopra citate. Essa fa però rilevare il bisogno che c'è di sottomettere l'attuale testo armeno del commentario sul Diatessaron a una revisione critica. È utile pure osservare che le prime traduzioni armene di scritti siriaci — ed è probabile che le opere di Sant'Efrem fossero prese in considerazione fra le prime — si fecero in ambiente nestorianizzante (1), sempre più favorevole a sentenze meno apprezzative riguardo alla Madonna.

Comunque sia, risulta dai testi allegati la dottrina di Sant'Efrem intorno a Maria: che cioè non soltanto vengono affermate indubbiamente la maternità divina, la verginità anche *post partum* e l'intervento efficace di Maria nell'opera della nostra redenzione, ma si esalta pure con parole chiare e magnifiche l'assoluta intemeratezza della Madonna da ogni macchia di peccato.

Se ora ci volessimo domandare in quale scritto si sia ispirato Sant'Efrem all'infuori della Bibbia, per scrivere con tanta stima e venerazione le lodi mariane, ci troveremmo addirittura in un fondo cieco. Poichè da una parte nè fra i siri precedenti, fossero essi ortodossi o gnostici, riscontriamo i germi di questa mariologia; e dell'altra parte nelle opere del Dottore siro non si rilevano tracce della sola opera greca « mariana » che conserviamo dei secoli precedenti, vale a dire del popolare « Protovangelo di S. Giacomo »

Cirillona.

Questo poeta sul quale tace quasi del tutto la storia, scrisse alla fine del secolo IV e ai principi del V. In uno di quei sei inni che si conservano così belli per il loro linguaggio poetico, espone Cirillona l'antitesi fra Eva e Maria intrecciando sia l'idea della completa vittoria sul peccato riportata dalla Madre di Gesù, sia il pensiero della mediazione di Maria

---

le opere di Sant'Efrem; ma si contentò delle frasi del commentario per stabilire la tesi che secondo il Diatessaron non si debba riferire a Maria Maddalena l'apparizione di Cristo raccontata nel cap. XX di S. Giovanni, ma alla madre di Gesù. Per fortuna questa tesi non ha trovato una eco favorevole.

(1) Cf. P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien.* Rev. des Études Armén. 9 (1929) p. 214 s.

nella nostra salvezza. Mette conto di citare tutto il brano. « Eva cadde allorchè il cattivo consiglio, che la fece straniera (= dal paradiso) trovò accoglienza presso di essa. Ma quando apparve la santa Maria, essa restituì il primitivo splendore di quella (= di Eva). Il serpente mischiò di nascosto il peccato col sangue della morte e porse il miscuglio a Eva: ma affinchè essa non si ritraesse dinanzi alla bevanda, fece sì che si imbevesse nella colpa del peccato sotto l'apparenza di amicizia. Il nostro Signore mischiò il vino col suo sangue, lo (il vino) mise colla medicina della vita e lo infuse: la innocente — ossia Maria, dal contesto — lo gustò, scese e superò il sale mortale della morte. Nel paradiso si appigliò il peccato a Eva e la cacciò dal giardino dopo che essa soccombette. Perchè essa prestò facile orecchio al serpente, fu espulsa da quel giardino. Il serpente senza piedi paralizzò il passo di Eva. Ma ecco che Maria servì di piede alla sua madre (Eva). La più giovane portò quella più anziana, affinchè questa aspirasse la vita nella sua primitiva dimora. Eva invecchiò e si paralizzò allorchè Maria la generò e divenne di nuovo giovane; poichè la nascita della sua figlia fu quella che riparò la colpa della sua nonna. Eva avea nascosto nella nostra massa il lievito della morte e del dolore: ma ecco che apparve Maria e lo cacciò via, affinchè non si corrompesse tutta la creazione. Dio nascose le sue onde nella vergine, la vita scaturì dalla gloriosa (= vergine); le sue correnti salirono sù sopra le montagne ed elevarono gli abissi e le valli sopra di esse » [1].

In queste espressioni così ardite non si può a meno di riconoscere l'idea della mediazione di Maria, nella quale nascose il Signore le grazie che poi si diffusero per il mondo. Maria poi appare come quella che non soltanto ha vinto il serpente, ma ha anche riscattato l'umanità dalla perdizione nella quale era caduta.

Se ora passiamo al secolo V, troviamo nei primi decenni il poeta **Baleo,** sotto il cui nome son conservate alcune poesie alla Madonna di autenticità meno certa [2].

[1] Ed. G. Bickell, *Zeitsch. d. Deutschen Morgenl. Ges.*, 27 (1873) 591-92.

[2] Ed. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta.* Oxonii 1865, p. 331 e meglio ancora K. V. Zetterstéen, *Beiträge zur Kenntnis der religiösen Dichtung Balai's.* Leipzig 1902. In esse si osserva

APOSTOLATO DEI GESUITI NELL'ORIENTE GRECO 1583-1773

Conferenza storica [1].

Gli ordini religiosi dell'Occidente non hanno dimenticato l'Oriente Greco. Già nel secolo decimoterzo troviamo residenze dei Francescani e Domenicani a Constantinopoli, sulle isole di Creta e Cipro. I Figli di S. Benedetto avevano un monastero sul Monte Athos. Chi può negare che l'opera religiosa dell'Unione svolta dai Pontefici Romani contenga pagine gloriose del monachismo occidentale? Chi furono gli ambasciatori del Papa, mandati a Bisanzio nel secolo decimoterzo? Furono quasi esclusivamente i Frati Minori e i Frati Predicatori. Chi furono i teologi che difendevano il dogma cattolico contro gli errori dei separati? In gran parte lo furono i religiosi, un S. Anselmo Benedettino, un S. Bonaventura Francescano, un S. Tommaso Domenicano. Non hanno i religiosi avuto meriti non piccoli nella preparazione, celebrazione ed esecuzione dei due Concili d'Unione, del Concilio secondo di Lione e del Concilio di Firenze? Ricordiamoci dei nomi S. Alberto Magno, Beato Umberto de Romanis, Beato Pietro (Innocenzo V) di Tarantasia, Andrea di Rodi, Torquemada tutti Domenicani, dei figli di S. Francesco Giovanni Parastron, Jeronimo (Nicolò IV) d'Ascoli, Giacomo di Primordiis, Alberto di Sarziano, del Cartusiano Beato Niccolò Albergati, di Ambrosio Traversari Camaldolese.

Chi potrebbe rifiutare la sua ammirazione all'eroismo cristiano dell'Ordine equestre gioannitico di Rodi? Chi non s'inchina alla maestà dell'eroismo, spesso nascosto di tanti reli-

[1] Questa conferenza fu tenuta dall'Autore nel Pontificio Istituto degli Studi Orientali.

giosi che si consumarono nel soccorso giornaliero spirituale e caritativo verso gli Orientali? Nominiamo per esempio l'opera benefica della Famiglia Francescana in Terra Santa, sulle isole Cipro e Creta, come ci dimostrano le ricerche dello storico francescano Golubovich. Dopo la caduta dell'impero bizantino (1453) non si estinse la fiamma dell'apostolato cattolico nei nuovi domini dell'impero turco. Accanto agli ordini antichi sorgono nuove congregazioni maschili e femminili. Anch'esse alzano il loro sguardo verso l'Oriente Prossimo, per esempio i Cappuccini, le Orsoline. Per non dimenticare nessuno, tacciamo delle congregazioni religiose del secolo decimonono; è noto come alcune di queste s'acquistavano grandissimi meriti nell'apostolato dell'Oriente Greco, contribuendo anche, come gli Assunzionisti, alla scienza dell'apostolato suddetto.

La Compagnia di Gesù ebbe appena nascente una predilezione per l'Oriente, la Terra Santa. Essa ricevette lavori apostolici dalla Santa Sede in favore dell'Oriente Prossimo. La missione d'Etiopia fu assegnata ai Gesuiti dal Papa Giulio III su domanda di Giovanni III Re di Portogallo. Lo stesso Papa eresse un'arciconfraternita del Santo Sepolcro il 3 Ottobre 1553. Questa doveva essere secondo il progetto del Pontefice Romano, una base larga d'azione cattolica orientale. Tre Collegi dei Gesuiti a Gerusalemme, su Cipro, a Costantinopoli sarebbero da fondarsi con mezzi finanziari procurati dall'Arciconfraternita suddetta.

Dopo la morte di S. Ignazio di Loiola abbiamo le varie cariche religiose date dai Papi Pio IV, Gregorio XIII a parecchi gesuiti che dovevano andarsene in Egitto ai Copti, sul Libano ai Maroniti. Possevino fu mandato nella Russia per una missione diplomatica che sembrava promettere vantaggi religiosi.

L'Apostolato dei Gesuiti nell'Oriente Greco cominciò nel 1583.

Intendo raccontarvi di questa attività a Costantinopoli, a Smirne, sulle isole Greche e nel continente Greco durante due secoli: 1583-1773.

Non pretendo offrirvi un trattato esauriente, ma soltanto cenni storici. Voglio descrivere in grandi linee la fondazione delle residenze e stazioni dei Gesuiti nell'Oriente Greco, ag-

giungerò notizie storico-statistiche sullo sviluppo di questi centri dell' Apostolato Gesuitico.

La prima parte della mia conferenza conterrà dunque la rete missionaria. Nella seconda parte mi fermerò su alcune forme caratteristiche dell'apostolato dei Padri nell' Oriente Greco.

Esempi tipici illustreranno l'esposizione.

Ho profittato della letteratura fra cui cito particolarmente le collezioni dei fonti fatte da Carayon (1), Rabbath (2), la serie detta « Lettere edificanti » (3), l'opera bibliografica di Sommervogel (4) e Legrand (5), finalmente le descrizioni storiche o almeno appunti di Fouqueray (6), Brucker (7), Romano (8), Henrion (9), Piolet (10), von Pastor (11).

Ho fatto ricerche negli archivi della Compagnia di Gesù, (anche di quell'antico di San Benedetto a Stambul), del Vaticano, della Congregazione di Propaganda. Perciò spero di darvi qualche idea concreta sopra il lavoro dei Padri nell' Oriente Greco.

(1) AUG. CARAYON S. J., *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Costantinople et dans le Levant.* I Poitiers 1864.

(2) ANT. RABBATH S. J., *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient.* 2 vol. Paris 1905-1911.

(3) *Choix des lettres édifiantes écrites des Missions étrangères.* Missions des Levant. I Paris 1809.

(4) C. SOMMERVOGEL S. J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus.* I Bruxelles-Paris 1890 segg.

(5) EM. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs* (XVIIe siècle) 5 vol. Paris 1894-1903.

(6) H. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France,* III, IV, V. Paris 1922-25.

(7) J. BRUCKER, *La Compagnie de Jésus.* Esquisse de son Institut et de son histoire (1521-1773). Paris 1919.

(8) GAETANO ROMANO S. J., *Cenni storici della missione della Compagnia di Gesù in Grecia.* Palermo 1912.

(9) HENRION, *Storia universale delle Missioni Cattoliche.* Versione italiana. II. Torino 1849.

(10) J. B. PIOLET S. J., *Les Missions Catholiques Françaises* au XIXe siècle. I. Paris [1902].

(11) L. VON PASTOR, *Storia dei Papi.* vol. IX e segg. Roma 1925 ecc.

I.

Residenze e stazioni dei Gesuiti.

Costantinopoli.

Lo stato religioso dei cattolici di Costantinopoli verso il 1580 fu tristissimo. Il Visitatore Apostolico Cedulini ce ne ha lasciato una relazione dettagliata ([1]). I Latini Cattolici possedevano ancora colà dodici chiese, ma queste erano povere e ruinose. La sorte dei numerosissimi prigionieri cattolici gridava all'aiuto religioso e caritativo di anime veramente sacerdotali. Oltre i bisogni dei cattolici un apostolato cattolico fervente e ben preparato poteva osare sante imprese con coraggiosa iniziativa per far conoscere ed amare la Chiesa cattolica dai cristiani dissidenti Greci ed Armeni. Cedulini pensò a questi due problemi. Propose al Papa Gregorio XIII la domanda rispettosa di fondare una residenza dei Gesuiti a Costantinopoli. Anche i cattolici stessi di Costantinopoli s'indirizzavano alla Santa Sede e chiedevano tre Padri Gesuiti. Furono aiutati dagli ambasciatori di Venezia e di Francia: Morosini e Germigny.

Gregorio XIII, il fondatore del Collegio Greco, prese a cuore queste petizioni, trovò un istrumento docile per l'esecuzione di questo progetto nel Padre Generale Claudio Acquaviva. Già nel Novembre 1583 approdarono tre Padri Gesuiti e due fratelli laici nel Bosforo, provveduti di lettere papali agli ambasciatori Germigny e Morosini. Capo della missione fu Giulio Mancinelli. Introdotto nello spirito della Compagnia da S. Ignazio stesso, maestro dei novizi a Roma sotto S. Francesco Borgia, rettore della residenza in Firenze, aveva un cuore di fuoco per le missioni. Aveva predicato nella Dalmazia il sacro Vangelo due anni, ed adesso ricevette la chiamata verso Costantinopoli. Iniziò felicemente il lavoro apostolico a Costan-

([1]) A. Gottlob, *Die lateinischen Kirchengemeinden in der Türkei und ihre Visitation durch Petrus Cedulini, Bischof von Nona.* Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 6 (1885) 42-72.

tinopoli nella residenza di S. Benedetto. Apostolato presso i prigionieri ed i dissidenti fu l'idea dominante di lui. Gli altri Gesuiti caddero vittime della carità nella peste che invase Constantinopoli 1586. Il superiore si trovava allora in Italia in cerca di operai apostolici per Costantinopoli. La guerra scoppiata fra la Venezia e la Turchia impedì il suo ritorno nell' Oriente Greco. Ma altrove ebbe occasioni missionarie. Egli fu il fondatore di una Confraternita degli Schiavi a Palermo.

Dopo lunghi anni di trattative una seconda impresa apostolica dei Gesuiti su Costantinopoli riuscì nel 1608. Enrico IV, re della Francia d'accordo col Papa Paolo V, ebbe il merito d'aver ristabilito la residenza dei Padri. Il 20 Settembre 1609 tre padri e due fratelli presero possesso di San Sebastiano, e dal Gennaio 1610 della loro antica dimora di San Benedetto. Questa casa fino al 1773 doveva diventare un centro di tutta la missione greca dei Padri. Il Superiore Canillac, un organizzatore meraviglioso, non si contentava di Constantinopoli. Aveva vasti disegni, che inchiudevano la Terra Santa, la Siria, l'isola di Cipro, l'Asia Minore. Come il suo predecessore, ebbe un programma d'unione coi dissidenti. Fece viaggi d'informazione nell' Oriente Prossimo, ebbe relazioni coi patriarchi di Costantinopoli e Gerusalemme e Alessandria. Ebbe corrispondenza intorno ai problemi d'unione col Cardinale San Roberto Bellarmino nel quale trovò larghe vedute apostoliche ed aiuto efficace. Dopo tredici anni del suo superiorato, già debilitato nelle sue forze fisiche, si stabilì a Smirne, accompagnato da un fratello laico, il 4 Giugno 1623.

Smirne.

L'origine della residenza a Smirne è connessa coi nomi del console francese Napollon e del vescovo latino di Santorino e visitatore apostolico, Pietro di Marchis dell'ordine dei Domenicani. Il console scelse un gesuita come cappellano, ed il visitatore apostolico gli affidò la cura dei Latini. Smirne fu allora un posto importante del commercio fra l'Oriente e l'Occidente, contava incirca 60.000 abitanti, in maggior parte musulmani. I padri trovarono un campo apostolico nella cura religiosa dei Latini, s'occuparono della educazione della gio-

ventù e ebbero due Congregazioni Mariane, l'una dei mercanti, l'altra degli artigiani. Ebbero influsso spirituale sui separati, Armeni e Greci. La residenza di Smirne restò alla Compagnia fino alla soppressione.

Isole Greche.

Chios, Naxos, Paros, Santorino, Tinos, Syros, Negroponte (Euboia).

Sull'isola di Chios che stava dall'anno 1566 sotto la dominazione turca, i padri potevano rimanere circa centottanta anni, dal 1592 al 1773. Nel secolo XVII quest'isola aveva un grande numero di cattolici: 5000-7000.

Il Papa Clemente VIII, il Padre della Chiesa Rutena unita, pieno di zelo anche verso l'Oriente Greco mandò colà i Gesuiti Moleto e Castagnola nativo di Chios. Dopo breve tempo poteva stabilirsi la residenza coll'aiuto finanziario della Santa Sede. Il loro collegio aveva già nella prima metà del secolo XVII duecentocinquanta scolari. Quattro congregazioni Mariane stavano sotto la guida dei padri. Il governo turco non toccò la libertà del culto cattolico. Anzi processioni del Santissimo Sacramento potevano svolgersi sulle strade. L'occupazione veneziana di Chios, riuscita per breve tempo (1694), diede occasione ai Turchi vittoriosi dietro calunnie di greci dissidenti di distruggere l'opera dei padri, che furono accusati ingiustamente d'essere stati d'intesa coi Veneziani. Nel nome dell'ambasciatore francese di Costantinopoli de Castagnères un vice console francese, accompagnato dal gesuita Martin come cappellano, cooperò a ristabilire la residenza dei padri.

L'isola di Naxos, la più importante delle Ciclade, godeva anche sotto i Turchi del libero esercizio della religione cattolica. Nel 1624 furono colà quattrocento cattolici del rito latino che possedevano due chiese nella città e sei altre nei dintorni. La città fu la sede dell'arcivescovo latino, i cui suffraganei furono i vescovi di Chios, Syros, Andros, Santorino, Milos.

Gli inizi della residenza gesuitica su quest'isola hanno un po' di romanzo. Per venti contrari, furono due padri gesuiti (Perrin e Maurice) condotti colà. Un gentiluomo, Francesco

Coronello, console della Francia, li accolse benignamente. L'arcivescovo avendo ricevuto una Bolla d'Indulgenza di giubileo da Roma, profittò del soggiorno dei due gesuiti, per dar loro occasioni di ministeri apostolici, per far partecipi gli abitanti dei Santi Sacramenti e dell'indulgenza durante due mesi. Il successo gli suggerì l'idea di fondare una residenza dei Gesuiti a Naxos. Col consenso della Congregazione di Propaganda, chiese all'ambasciatore francese di Costantinopoli due padri. Gli abitanti fecero donazione ai padri nel 1627 della Cappella Ducale e di una casa.

Un padre doveva occuparsi delle prediche, un altro dell'istruzione dei bambini. La residenza di Naxos divenne un centro d'apostolato anche per altre isole dell'Arcipelago greco dove i padri fecero escursioni apostoliche, le così dette Missioni volanti di cui il Padre Portier fu fondatore. Questi per quarantacinque anni si consacrò alle opere apostoliche dell'Oriente Greco. Naxos rimase residenza stabile dei padri fino al 1773.

Paros.

Le opere apostoliche dei padri di Naxos per la popolazione della vicina isola Paros diedero occasione alla fondazione di una stazione dei gesuiti. Sul desiderio del popolo di Paros e dell'Arcivescovo latino di Naxos i padri ricevettero il 22 febbraio 1642 la chiesa di San Giorgio situata nel Castello della città di Agousa, l'unico santuario del rito latino. Il Superiore di Naxos mandò colà due padri. La stazione potè essere sostenuta per otto anni. Il Visitatore apostolico Fra Bernardo dell'Ordine dei Cappuccini espresse nel 1652 il suo dolore che i padri gesuiti fossero stati costretti di andarsene a cagione di persecuzioni da parte dei dissidenti. Disse di loro: « facevano gran bene per la scuola, la dottrina christiana, le prediche, confessioni e conversationi ». Nel 1652 si trovavano soltanto 50 cattolici nell'isola.

Santorino.

L'isola Santorino dedicata a S. Irene contava verso la metà del secolo XVII settecento cattolici fra gli ottomila o i novemila abitanti. I Latini si trovarono principalmente a Scaro,

dove era la sede del Vescovo latino. Il Vescovado latino fu diviso in quattro Parrocchie e una Cappellania. Già Paolo V diede la carica ai gesuiti di Chios, di fare sacri ministeri ogni anno a Santorino e destinò 100 scudi per la sostentazione dei missionari. Il Vescovo latino di Santorino Sophiano fece già nel 1628 passi per avere una residenza stabile dei padri.

Dopo varie difficoltà riuscì finalmente nel 1642. Per una doppia donazione, del popolo al Vescovo e del Vescovo ai Padri, questi ottennero il 29 Aprile 1642 l'antica Cappella Ducale ed una abitazione la cui costruzione fu stipulata. Il Padre Fournier prese possesso della Cappella Ducale il 1 Maggio 1642.

Il Padre Francesco Richard delle di cui escursioni missionarie parleremo dopo, fu il suo compagno; egli aprì una scuola elementare, la quale contava nel principio 30 o 40 scolari; ad alcuni diede l'insegnamento nella lingua latina ed italiana; a tutti i suoi discepoli diede l'istruzione catechistica due volte la settimana. Il padre Superiore si consumò presto nelle fatiche di predicatore, di confessore zelante, di padre degli ammalati, di direttore d'una Congregazione Mariana, di padre spirituale d'un convento di suore Domenicane e di Vicario Generale diocesano; morì il 7 Luglio 1644.

La residenza si sviluppò bene, cosicchè il Visitatore Apostolico Fra Bernardo potè scrivere nel 1652 « Vi sono i Rev. Padri Gesuiti in numero di tre cioè due sacerdoti ed un laico... quali padri sono di grand'utilità a quell'isola sì nel temporale (il rev. Padre Superiore esercitando la medicina) come nello spirituale per le loro prediche, confessioni, congregatione, scuola, dottrina christiana e buon esempio ».

Santorino restò in possesso dei gesuiti fino al 1773.

Tinos.

La residenza della Compagnia di Gesù nell'isola di Tinos ebbe principio nell'anno 1661. Quest'isola fu ancora veneziana ed in gran parte cattolica; nell'anno dell'occupazione turca nel 1715 si trovarono colà 5000 Latini. Il Vescovo latino Doria con intesa del console veneziano chiese nel 1661 al padre Superiore di Chios un padre gesuita, ed ottenne il padre Mi-

chele Albertini nativo di Tinos. Questo padre, già in età di 62 anni, ma ancora pieno di iniziativa apostolica pose, sotto grandi sacrifici suoi e di parecchi confratelli, i fondamenti d'una residenza stabile, la quale finalmente nel 1679 fu stabilita sotto la protezione efficace del Vescovo Vernier. Questo prelato aveva implorato con successo l'appoggio di parecchi cardinali, fra i quali fu Ottoboni, il papa futuro Alessandro VIII. Albertini aveva 80 anni e poteva dire il suo « Nunc dimittis ». Come l'isola di Naxos, anche Tinos diventò un ponte d'apostolato per venir in aiuto spirituale ad altre isole. La Compagnia di Gesù rimase a Tinos fino alla soppressione dell'ordine. Già nel 1805 dopo l'autorizzatione del Papa Pio VII per via d'un oracolo *vivae vocis* data al P. Procuratore Generale Gaetano Angiolini S. I. nel 1804, furono mandati dal Vicario Generale S. I. Lystyg all'isola di Tinos i padri Domenico Venturi e Ferdinando Motte, più tardi uscito dalla Compagnia; a grande consolazione del veterano Mortillaro S. I. e del popolo arrivarono colà il 7 nov. 1805; nel maggio 1813, venne dalla provincia della Sicilia il padre Franco che dopo la morte del padre Venturi dovette trasferirsi a Syros, continuando però la sua opera cominciata a Tinos e le missioni volanti.

Syros.

Ventinove anni avanti la cessazione della Compagnia di Gesù fu fondata la residenza dei padri nell'isola di Syros. La Congregazione di Propaganda consentì nel decreto del 10 Marzo 1744. Syros fu ancora nel 1624 quasi interamente cattolica; soltanto settanta dissidenti abitavano colà. Fu chiamata « l'isola del Papa »; il Visitatore apostolico Pietro di Marchis lodò nel 1624 la devozione di quest'isolani alla Chiesa Romana. Il Vescovo latino di Syros, Marenga volle nel 1627 ottenere una residenza stabile dei gesuiti. Ma eccettuata una breve dimora di due padri della residenza di Chios, quest'idea si realizzò soltanto nella seconda metà del secolo seguente, 1744. La generosità dei padri di Naxos che rinunziarono ad una donazione fatta loro dal sacerdote di Syros Giorgio (1672 e 1677), ed il concorso paterno del vescovo di Syros col suo clero e popolo contribuì efficacemente a questo fatto.

I due padri Miconi e Calzamiglia iniziarono i lavori apostolici. Dopo tre decenni lavoravano colà sei padri ed un fratello laico. Dopo la bolla di Clemente XIV quattro ex-gesuiti continuarono l'apostolato; de Roxas merita una menzione particolare; fu un promotore degli Esercizi spirituali di S. Ignazio. Il 29 gennaio 1806 si stabilì il padre Venturi a Syros.

Negroponte (Euboia).

Nella seconda metà del secolo XVII sostenevano i padri una stazione a Negroponte per alcuni anni. Venivano colà spinti dal desiderio degli abitanti cristiani. Possedevano una casa nella quale si trovava una Cappella. La dimora dei Gesuiti colà fu ricca di sacrifizi: i padri de Guilly e Chamerlat furono fatti prigionieri; il Superiore della missione d'Estringant ricevette due colpi di coltello. Altri padri soffrirono per l'aria cattiva di quest'isola; morirono colà due missionari di meriti straordinari, il padre Richard ed il padre Rozier.

Le consolazioni non mancarono. L'apostolato presso 500 o 600 schiavi delle galere, l'attività presso i greci ed albanesi fu benedetto da Dio.

Continente greco.

Nauplion, Atene, Salonicco.

La fondazione delle stazioni Nauplion e Atene nel Peloponneso fu l'opera del padre Blaiseau, in occasione d'un viaggio scientifico.

Dietro domanda dell'ambasciatore francese de la Haye e l'autorizzazione del Padre Generale, dovette accompagnare il console francese de Villère. Un altro gesuita fu aggiunto al padre. Arrivarono a Nauplion nel Luglio del 1640. Trovarono colà lavoro apostolico. Oltre l'assistenza religiosa data al console, ai mercanti francesi, ed ai Greci si occuparono di 500 prigionieri delle galere. Questi poveri furono di nazionalità diverse: francesi, italiani, spagnoli, tedeschi, polacchi. Dietro desiderio d'alcuni abitanti di Nauplion d'avere un padre,

il Superiore Blaiseau lasciò loro il suo compagno René de Saint-Cosme, e diede così principio ad una stazione gesuitica che durò tre anni.

In Atene arrivò Blaiseau il 2 Dicembre 1641, accompagnato da un giovane monaco greco. Dopo alcune prediche si guadagnò le simpatie degli abitanti. Anzi le persone principali della città espressero il desiderio di averlo per sempre. Ma lui rispose che senza il permesso dei suoi superiori e dell'ambasciatore francese di Costantinopoli non potesse rimanere. Allora essi scrissero al Superiore di Costantinopoli di concedeer loro il padre Blaiseau ed un altro gesuita, e promisero la sostentazione di loro, il 6 Dicembre 1641. Anche Turchi ragguardevoli, fra i quali il giudice (cadì), il comandante della milizia (serdar), il capo dei religiosi turchi (seguir), chiesero all'ambasciatore francese di Costantinopoli di permettere al padre Blaiseau ed al suo compagno di fissare la loro dimora in Atene. Essi volevano sostentarli e come motivo della loro domanda, notavano la scienza astronomica del padre. Anche il governatore turco di Negroponte volle vederlo. Il padre venne a Kalchis (Euripo), e fu bene ricevuto dall'autorità turca. Blaiseau formulò questi progetti per una residenza ad Atene: scuola, predicazione nelle chiese greche, esortazioni alle monache greche, aiuto spirituale dei francesi dimoranti in Atene, insegnamento della morale ai monaci greci, della matematica alla nobiltà greca e turca. Desiderava un padre ed un fratello laico per formare la residenza. Voleva avere alcuni libri; una bibbia greca, alcuni volumi di S. Giovanni Crisostomo e di S. Atanasio, alcuni libri classici ed astronomici. Ma non potè mandare in effetto i suoi progetti, perchè morì il 18 Ottobre 1642. Sotto un altro gesuita, il Padre Richard, poteva la stazione d'Atene esser sostenuta alcuni anni. Il 14 Settembre 1661 scrisse al Vicario Generale della Compagnia d'essere col Padre Luca due anni in Atene e di poter esercitare le funzioni religiose con piena libertà, ma di trovare difficoltà da parte dei preti greci, di sperare frutti da quella residenza; chiese sovvenzioni.

La residenza di Salonicco data dall'anno 1706, ma già prima fu stazione per 14 mesi nel 1650, e 1693. L'iniziativa del Padre Braconnier, dietro informazione ricevuta da un mercante, diede origine a questa fondazione. Un altro gesuita, il

Piperi, l'aiutò nell'anno seguente (1707). I due gesuiti, sotto la protezione del console francese, trovarono lavori apostolici presso gli abitanti greci, armeni e latini di Salonicco e in escursioni apostoliche alle isole Scopoli, Thasos, Lemnos, castello Cavale, Monte Athos. Tarillon scrive « Se noi Gesuiti nella Grecia fossimo più numerosi, potremmo fare una residenza a Scopoli, dove gli abitanti ci desiderano e dove la bellezza dell'isola attira i Franchi che vivono colà e muoiono senza assistenza spirituale. Potremmo ancora ristabilire la nostra missione di Negroponte ». Salonicco fu allora un punto importante dell'apostolato. Di 40.000 abitanti, 10.000 furono musulmani, 20.000 ebrei spagnoli, 10.000 cristiani. Il Padre Braconnier ebbe relazioni amichevoli coi preti greci che gli permisero di predicare nelle loro chiese. Lo sviluppo della colonia latina e armena unita continuò. La missione dei Gesuiti a Salonicco fu promossa al titolo di Parrocchia per decreto della Congregazione di Propaganda nel 1740, e una nuova chiesa ampia fu costruita. Dopo la soppressione dell'ordine degli ex-gesuiti ritennero la cura spirituale di Salonicco fino al 1782. Uno dei martiri della Rivoluzione Francese, beatificato da Pio XI, fu curato di Salonicco da febbraio 1769 a dicembre 1774, il Beato Roberto Francesco Guérin du Rocher.

Statistica retrospettiva.

Verso la metà del secolo XVII furono nelle quattro residenze a Costantinopoli, Smirne, Naxos, Santorino quindici gesuiti, fra i quali otto Padri. A questi devono aggiungersi i loro 8 confratelli della residenza di Chios, fra i quali 6 padri. Nel 1658 disse il gesuita Francesco Richard nella dedica della sua opera (Targa tes pisteos tes romaikes ekklesias) all'ambasciatore francese di Costantinopoli de la Haye de Ventelay: « con carità singolare hai abbracciato (la minima nostra Società), l'hai onorata coi tuoi doni, l'hai dovunque protetta benignamente a Costantinopoli, Smirne, Atene, Nauplia (in Greco Romania), Naxos, Santorino, Aleppo, Damasco, Sidon, Tripoli (in Siria) ».

Nel 1700 si trovavano nelle residenze di Costantinopoli, Smirne, Naxos, Santorino ventidue gesuiti, fra cui 18 padri:

la residenza di Chios contava 4 padri: la residenza di Tinos aveva 5 padri; la residenza di Salonicco, fondata dopo sei anni, aveva 2 padri.

Nel 1719 la somma totale dei missionari dell'Assistenza di Francia nel' Oriente Greco cioè nelle residenze di Costantinopoli, Smirne, Naxos, Santorino, Salonicco, Chios fu 28 fra i quali 23 padri; nel 1751/52 fu 16 fra i quali 14 padri. A questi s'aggiungono gli operai apostolici delle residenze dell'Assistenza d'Italia. (Le residenze dei Padri italiani avevano nel tempo della soppressione dell' Ordine 8 gesuiti; 7 a Tinos (fra cui 6 padri) e un padre a Syros). Tinos ebbe negli anni 1720 e 1740 cinque padri, negli anni 1750 e 1771/72 quattro padri. Syros fondata nel 1744 ebbe nel 1771/72 due padri.

La Compagnia di Gesù ebbe fra i suoi figli un numero non piccolo d'indigeni fra i quali nominiamo particolarmente l'amico intimo di San Roberto Bellarmino, Giovanni Eudaimon, ed il Vicario Generale di tutta la Compagnia dopo la morte del P. Generale Centurione, il Padre Giov. Antonio Timoni.

II.

Secondo le costituzioni della Compagnia di Gesù, l'apostolato dei padri nell' Oriente Greco non si restringeva ad una forma dell'apostolato, ma aveva grande varietà, s'esercitava nei ministeri molteplici dei missionari (amministrazione dei S. Sacramenti, prediche in varie lingue, esercizi spirituali di Sant' Ignazio, Congregaziani Mariane, istruzione catechistica, opere di carità), non negligeva le varie buone industrie per venire in relazione coi dissidenti e di stare in buona relazione con le autorità civili, con gli ambasciatori o consoli francesi, o di altre nazioni, veneziani, tedeschi, spagnoli, senza però sacrificare i diritti della Chiesa Cattolica.

Fra le opere apostoliche dei Padri spiccano i loro servizi di carità sacerdotale per gli schiavi, l'educazione della gioventù, il lavoro per l'unità delle Chiese.

Apostoli degli Schiavi.

Come S. Pietro Claver pei negri dell'America Meridionale, così i suoi confratelli nell'Oriente Greco ebbero ricche occasioni d'occuparsi degli schiavi.

La penetrazione dei Turchi nell'Ungheria, Jugoslavia, Arcipelago Greco, le loro guerre e vittorie dieder loro nelle mani tanti schiavi cristiani, che furono condannati alle galere o rinchiusi in prigioni pubbliche o altrove occupati. Non soltanto soldati nemici furono la loro preda, ma anche ragazzi, e non furono risparmiate le donne e fanciulle. I mali del corpo prodotti da lavori eccessivi, nutrizione insufficiente, breve sonno, e pericoli dell'anima furono generalmente la sorte tristissima degli schiavi, donde la carità cristiana creò come nel Medio Evo l'Ordine Trinitario, così nei tempi del secolo XVII le opere di S. Vincenzo di Paolo e dei suoi figli in favore degli schiavi turchi. Anche i Gesuiti s'associarono a questo apostolato.

Già il Padre Mancinelli s'occupò degli schiavi a Costantinopoli. Altri padri (gesuiti) continuarono la sua opera: un Saulger, de Vigneau, Cachod ed altri. Saulger scrive (1) il 20 Marzo 1664 « Andiamo tutte le Domeniche nel gran bagno del gran signore nel luogo, dove tiene i suoi 2000 schiavi di diverse nazionalità ».

De Vigneau ci narra (2) nel 1666 « I poveri schiavi del bagno del Gran Turco e delle galere che sono stati la mia porzione anche quest'anno, m'hanno dato più consolazione che dolore, passando due o tre notti ogni settimana nelle loro celle per dire la S. Messa, per predicare, confessarli etc. ». Egli propose ai suoi Superiori la fondazione di una missione accompagnante le galere nei loro viaggi. Un apostolo eccezionale degli schiavi fu il padre Cachod della provincia della Germania Superiore, chiamato Padre degli schiavi. Tarillon dice (3) di lui il 4 Marzo 1714 « sono otto o dieci anni che è

(1) Carayon XI 100.
(2) Rabbath I 482.
(3) N. Nilles, *Symbolae* II. Oeniponte 1885. pag. 963-964.

quasi incessantemente dato alle opere di carità dove si corre maggior pericolo, sia nel bagno, sia sui vascelli o sulle galere del Gran Sultano... nell'anno 1707, in cui la peste fu così furiosa da sperdere quasi un terzo di Costantinopoli, questo Padre mi scrisse a Scio (Chios) la seguente lettera: « Ora io mi son posto al disopra di ogni timore che possono dare le malattie contagiose; e se Dio vuole io non morrò più di questo male, dopo le avventure testè da me corse. Io esco dal bagno dove diedi gli ultimi sacramenti e chiusi gli occhi ad 86 persone, le sole che siano morte in tre settimane in quel luogo così diffamato, mentre in città ed all'aere aperto le genti morivano a migliaia. Di giorno parmi che non mi sbalordissi di nulla, nella notte soltanto, mentre pigliavo un po' di sonno, sentivami lo spirito tutto pieno d'idee spaventose. Il più grande pericolo che io abbia corso e che forse non correrò mai più fu a fondo di stiva d'una sultana di ottantadue cannoni. Gli schiavi di accordo coi guardiani mi avevano fatto entrare verso sera per confessarli tutta la notte e celebrar loro la Messa di buon'ora. Noi fummo chiusi a doppio catenaccio come si usa. Di 52 schiavi che io confessavo e comunicavo, due erano infermi e tre morirono prima che io n'uscissi. Giudicate qual aere io potessi respirare in quel luogo rinchiuso e senza la menoma apertura. Dio, che per sua bontà, mi campò allora, mi salverà ancora altre volte ». Continuò ancora la sua opera fino al 1726, dove morì vittima della peste.

L'opera dei padri per gli schiavi ci rivela una nota dell'apostolato, il sacrifizio, che accompagnava anche le loro altre opere.

Nel cimitero di Costantinopoli, si trovava una iscrizione così [1]: « IHS. Hic iacent patres societatis Jesu peste interempti P. Ludovicus Ghisola 1585, P. Carolus Gobin 1612, P. Ludovicus Grangier 1615, P. Franciscus Martin 1662, P. Nicolaus de S. Geneviève 1680, P. Petrus Bernard 1685, P. Nicolaus Vabois 1686, P. Henricus Vanderman 1696, P. Franciscus Rangeart 1719, P. Jacobus Cachod 1726, P. Marcus Charot 1751, P. Anselmus Bayle 1726, P. Petrus Clerget 1756 ».

(1) Nilles II 970.

Educazione della gioventù.

I lavori dei padri nelle residenze cominciarono ordinariamente coll'istruzione della gioventù latina, greca e qualche volta armena.

Erano scuole a Costantinopoli, Smirne, Chios, Naxos, Santorino, Tinos. Queste scuole non furono congiunte con un internato. Non possono confrontarsi coi collegi sviluppati che i Padri avevano nello stesso tempo nell'Occidente. Furono in gran parte corsi elementari con alcuni corsi superiori d'insegnamento delle lingue, qualche volta con lezioni sopra la filosofia. La cultura allora abbassata in Turchia, la preferenza di famiglie nobili data ad un insegnamento dei loro figli nella casa stessa, il numero ristretto dei padri e la loro povertà, non permetteva uno sviluppo ulteriore, fatta eccezione del Collegio fiorente di Chios. Ma ciò nonostante i padri hanno acquistato meriti nell'educazione della gioventù, anche nell'Oriente Greco. A Costantinopoli avevano già nel 1610 trentacinque scolari fra cui 20 greci. Nel 1615 avevano fra gli scolari, l'arcidiacono del patriarca greco di Gerusalemme. Anche i monaci del Monte Athos si contano fra i discepoli. Verso il 1618 Cirillo di Berroea I, il futuro Patriarca di Costantinopoli, divenne per cinque mesi discepolo del padre Superiore Guillier nella filosofia; anzi abitò secondo il suo desiderio presso i Gesuiti. Più tardi (avanti il 1650) il futuro metropolita di Trapezunto Cirillo, fu discepolo dei Gesuiti. Nel 1622 diedero occasione d'un dialogo drammatico che piacque agli ospiti. Smirne aveva nel 1629 settanta scolari. Chios aveva già nel 1597 duecento scolari fra i quali ottanta greci; verso la metà del secolo seguente come fu già altrove detto, crebbe il numero sopra i 250; verso la fine del secolo XVII furono 300. Alla scuola di Naxos fu aggiunto nel 1688 un seminario ecclesiastico, che contava dieci scolari. Santorino aveva nei suoi primi anni da 30 fino a 40 scolari. Verso il 1695 una seconda scuola per le belle lettere fu fondata per la generosità della Signora Presidente de Nesmond. Con grande prudenza i Padri procedettero verso i discepoli dissidenti. In tutte le scuole insegnarono il catechismo, col consenso anche dei

parenti greci. Già nel 1594 il Padre di Chios, Castagnola tradusse il catechismo dello spagnolo Ledesma in greco. Quello di Bellarmino tradotto nel greco il 1616 servì probabilmente anche nelle scuole.

I padri promossero l'idea della Congregazione Mariana nella gioventù. La devozione della SS. Vergine fu un mezzo eccellente d'educazione della castità e del fervore apostolico dei congregati verso i suoi condiscepoli. Il 25 Maggio 1597 Giorgio Giustiniani S. I. scrisse (1) da Chios al Padre Generale « Abbiamo da 200 scolari e ne saranno da 80 greci li quali tutti ci sono stati consegnati dai parenti a farne ciò che ne pare, non con minor loro soddisfazione che i latini stessi. Fra questi nostri scolari vi sono loro diaconi, calogheri e molti figli de papassi... Di più è istituita una congregazione de giovani forastieri, che saranno da 50 ed un terzo sono greci nobili et alcuni accasati, li quali tutti dopo una confessione generale frequentano con gran fervore, edificatione et consolatione universale li S. Sacramenti. Ve ne è anco un'altra de' nostri scolari propri li quali come più domestici non cedono nella devozione, parendo a Vostra Paternità desiderano esser aggregati alla Congregazione di Roma et esser partecipi de' privilegi; le feste, la sera s'insegna la dottrina christiana a Chiesa ». Essendo la Congregazione Mariana di Roma fondata nel 1563. e canonicamente eretta 5 dec. 1584 dal Papa Gregorio XIII, risulta che le Congregazioni Mariane di Chios appartengano alle prime file della milizia Mariana.

Non mancarono le persecuzioni contro le scuole dei Gesuiti. Il Patriarca Kyrillos Lukaris appoggiato dall'Ambasciatore Cornelio Haga riuscì temporaneamente di farli cacciare da Costantinopoli. Nel 1695 il governo turco dietro accuse false dei dissidenti greci, distrusse il collegio di Chios.

Ma generalmente parlando rimase ai gesuiti la fiducia dei parenti greci, anche la tolleranza dei turchi.

Abbiamo testimonianze celebri in favore dell'insegnamento dei padri nell'Oriente Greco. Un documento di Naxos (2) del giugno 1653, sottoscritto da 26 persone. loda l'attività dei Padri nella scuola per 20 anni e promette loro il diritto esclu-

(1) Archivio Romano S. J., *Gallia* 105 I ; 43r.
(2) Archivio Romano S. J., *Gallia* 105 I; 191r.

sivo di scuola. Comincia così: « Noi sottoscritti procuratori, cittadini et habitanti del castello di Naxia »; dice fra altre cose « con l'esperienza nostra di venti anni e più che li Padri dell'istessa Compagnia insegnano qua con gran soddisfazione della comunità, habbiamo assolutamente, generalmente et irrevocabilmente determinato et risoluto che vogliamo li RR. PP. Gesuiti et non altri per insegnare in questo castello nostro et vedendo la buona volontà che hanno di edificare scuola, far venire più padri per insegnare, mantenerli et allogiarli qua con gran fatighe, pericoli e spese loro senza contributione o aggravio, anzi con speranza di grand'utile, consolazione et gloria di questa nostra comunità, promettiamo che di qua innanzi mai non permettiamo a nessun altro ecclesiastico nè secolare, religioso, nè mondano, di aprire, far, havere o tenere scuola in questo nostro castello ».

Il metropolita greco di Smirne, Giacomo diede ai Padri occasione di tener una scuola nella propria casa metropolitana. Scrisse una lettera di raccomandazione dei Padri al re di Francia, Ludovico XIII il 20 ottobre 1632. Lo stesso fece il metropolita armeno di Smirne il 5 ottobre dello stesso anno.

Il Patriarca di Gerusalemme, Teofanes benchè avversario aperto della Chiesa Rutena unita, invitò il Padre Superiore Canillac di aprire una residenza con una scuola a Gerusalemme (1615).

Anche al Collegio Greco di Roma che stava sotto la direzione dei Gesuiti, i capi della Chiesa greco ortodossa mandavano alunni.

Lavoro per l'unità delle Chiese.

Monte Athos.

Le relazioni dei Gesuiti con i monaci di Athos possono constatarsi già nel 1611. Un discepolo della scuola dei padri a Costantinopoli fu allora un monaco di Monte Athos; un altro aveva ricevuto nell'anno 1620 una approvazione scritta dei monasteri di Monte Athos per poter visitare la scuola dei Gesuiti. Anzi fece gli esercizi spirituali di S. Ignazio. Due anni dopo, il 3 Dicembre 1622, emise la professione della fede

cattolica. Quando i monaci di Athos vennero nella città di Costantinopoli, visitarono anche la residenza dei Gesuiti e godettero dell'ospitalità dei Padri. Tre padri fecero tentativi apostolici in Monte Athos, Isaac d'Aultry, Francesco Richard e Francesco Braconnier fra il 1644 e il 1707. Aultry aveva già ricevuto l'approvazione dal Padre Generale Nickel pel suo progetto di fondare una residenza dei Gesuiti a Monte Athos il 22 aprile 1658. Ma l'idea di questo missionario sostenuta con tanto fervore non si realizzò, benchè fosse in ottime relazioni col monastero Magna Laura, il quale aveva offerto ai Padri del terreno e una piccola Chiesa. Richard visitò nel 1669 Monte Athos, Braconnier invece nel 1706. Quest'ultimo ebbe nel monastero Xeropotamu una disputa (1) intorno a Gregorio Palamas; fu ricevuto nei monasteri con grande carità. Braconnier, ottimo archeologo ed insieme apostolo ardente dell'unione e padre degli schiavi, ci ha lasciato una descrizione del Monte Athos, recentemente edita dal Prefetto della Biblioteca Nazionale di Parigi, Henrico Omont.

Metropoliti.

I metropoliti greco ed armeno di Smirne, dei quali abbiamo parlato, non sono gli unici ierarchi orientali che ebbero relazioni amichevoli coi Padri. Un numero non piccolo dei metropoliti orientali, particolarmente nel secolo XVII, favoriva l'apostolato dei Padri.

Citeremo alcuni esempi. Come scrisse Mancinelli (2) al Padre Generale il 16 Febbraio 1591, *tredici metropoliti greci* diedero al Padre Superiore di Costantinopoli la loro sottoscrizione ad una lettera mandata al Cardinale Santori; tutti volevano venire a Roma per dare ubbidienza al Papa. Il metropolita di Naxos, Nikodemos exarca dell'arcipelago greco, stava in ottime relazioni coi Gesuiti e coi Cappuccini di Naxos. Il Padre Gaspar Emmanuele, scrisse intorno a lui, al Padre Vicario Generale Oliva il 26 Agosto 1662. Il Console Coronello raccomandava alla Congregazione di Propaganda

(1) G. Hofmann, *Athos e Roma,* Roma 1925, pag. 182-183.

(2) Archivio Romano S. J., *Gallia* 101: 4r.

il progetto d'unione che Nikodemos ed i quattro Vescovi delle isole Siphnos, Tia, Santorin e Milos proponevano. Infatti abbiamo una lettera dei vescovi greci delle Ciclade al Papa Alessandro VII (1662); riconoscono il Papa come il loro capo (1).

Il metropolita dell'isola Egina, col suo clero e popolo, chiese (2) il 25 Aprile 1680 al Papa Innocenzo XI, di mandar loro due Padri gesuiti per confessarli ed insegnarli, e lodono il Padre Richard di Negroponte il quale aveva fatto un'escursione sull'isola Egina.

Patriarchi.

Con parecchi Patriarchi di Costantinopoli, ebbero i Padri relazioni. Il padre Mancinelli scrisse (3): « Mi sono trovato a Costantinopoli (1583-86) alla creazione di due patriarchi et trattato coi nuovi patriarchi d'Alessandria, d'Antiochia e con li principali arcivescovi di Grecia e fattili mangiare con noi ». Il Padre Canillac (4) stava in relazioni cordiali con Neophytos II e Timotheos II. Ambedue possono esser descritti come favorevoli alla Chiesa romana. Il primo aveva mandato al Papa Paolo V una professione di fede cattolica (1608); aveva dato una lettera pei Gesuiti di Chios, affinchè non fossero molestati nel loro apostolato. L'altro fece dichiarazione allo stesso Papa, per mezzo del metropolita di Christianopolis: riconobbe il Papa come suo capo. Egli chiese al Papa di fondare un collegio greco a Costantinopoli, sotto la direzione dei padri (gesuiti). Il padre Canillac trattò per lettere, e personalmente venendo a Roma intorno all'affare religioso di Timotheos II.

Fu aiutato dall'ambasciatore francese de Harlay e dal suo confratello, il Cardinale S. Bellarmino. Ma una professione pubblica di Timotheos II non è finora constatata. Rimase favorevole ai Padri fino alla sua morte. Il Patriarca Lukaris suo

(1) G. Hofmann, *Byzantinische Bischöfe und Rom.* (Or. Christiana n. 70). Roma 1931 pag. 142-144.

(2) G. Hofmann, *Byz. Bischöfe und Rom.* pag. 139-140.

(3) Archivio Romano S. J., *Gallia* 101; 4r.

(4) G. Hofmann, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste.* II 5. Roma 1932.

successore, fu un avversario acerrimo dei padri, particolarmente dall'anno 1627. Un colloquio ([1]) avuto fra il Gesuita ed il Patriarca nel 1624, passò sotto forma di cortesia; ma Canillac ebbe il coraggio di dirgli apertamente che correvano voci sopra un'intesa del Patriarca coi protestanti. Fu già detto che il grande avversario di Lukaris, Kyrillos di Berroea, fosse stato un discepolo del Padre Guillier. Ma la sua conversione alla fede cattolica non fu un merito dei gesuiti, ma dell'ambasciatore Schmid, del Padre Conventuale e Vicario Patriarcale Petricca da Sonnino e della Congregazinne di Propaganda. Morì gloriosamente per la fede il 24 giugno 1640 strangolato dai musulmani a Tunisi.

Padre Cachod scrisse ([2]) il 25 Luglio 1701 sul Patriarca di Costantinopoli, Kallinikos II al Cardinale Kollonitz; « l'attuale patriarca di Costantinopoli, è un uomo buono, amante della pace, quando gli si parla della fede risponde: « noi siamo schiavi, i turchi non ci permettono di fare quello che vorremmo. Io amo voi Padri, e stimo poichè siete dotti. Egli chiama il Sommo Pontefice suo fratello ».

Popolo e Clero.

Le relazioni buone dei padri coi patriarchi e coi metropoliti facilitarono l'apostolato presso il popolo e clero. Infatti abbiamo non pochi casi di prediche pubbliche, di sacre missioni dei padri gesuiti presso i greci dissidenti. Particolarmente nell'isole greche dell'arcipelago fiorì quest'apostolato nel secolo XVII e nel principio del secolo XVIII. Scegliamo alcuni esempi per illustrare il metodo ed il successo di quest'apostolato unionistico. Il Padre Francesco Richard, un apostolo instancabile delle isole greche, scrisse sopra i suoi lavori in favore dei Latini e Greci il 25 Agosto 1659 al Padre Generale Nickel ([3]). « Sull'isola di Corcyra ho predicato due volte e ho confessato molti... sull'isola di Zachinto mi fermai per cinque settimane con tanto bene per i greci e Latini... ho pe-

([1]) G. Hofmann, *Griech. Patr. und Röm. Päpste* II 1, Roma 1929 p. 20.
([2]) Archivio di Propaganda, *Greci*, vol. 2: 13r-13v.
([3]) Archivio Romano S. J., *Gallia* 103 1: 55.

ragrato le isole di Sira, Tine, Naxos... ho fatto discorsi sacri nelle isole Io (Nio), Siphanto, Cumulo, Milo, nelle quali nessuno aveva predicato da otto e più anni ».

Poi venne a Delos, Santorino. Nel Dicembre del 1663 scrisse ([1]): « L'anno passato dopo aver fatto la missione nelle isole d'Andros, di Micone, di Paros, di Sira, di Negroponte, scrissi d'Atene a Vostra Signoria Ill.ma per darle notizia del poco che Iddio aveva operato per mezzo del suo minimo servitore. Io gli raccontava come tutti li nostri latini s'erano confessati in Andros e che li greci avevano mostrato affetto verso la parola di Dio, assistendo frequenti alle nostre prediche. L'istesso fecero a Micone..... In Naxia io fui testimonio della straordinaria devozione dei Greci, li quali ricevettero il giubileo pubblicato come se fossero Latini; uno dei nostri Padri m'assicurava che ne aveva confessato più di seicento. In Sira mi fermo solamente otto giorni; predicai alli greci e alli nostri latini, e appena io avevo il tempo di recitare il mio ufficio, restando nel confessionario dopo la mattina fin la sera... Di Sira andai a Negroponte e fui obbligato di fermarmi in un villaggio d'Albanesi chiamato Stura, la sera dopo il vespro, io l'insegnavo e fra il giorno sentivo le loro confessioni... Io quest'anno attorno d'Atene e di Negroponte ne ho confessato più di trecento... io fui obbligato per li venti contrari di fermarmi nell'isola d'Egena; là trovai un vescovo greco assai devoto alla santa romana Chiesa, il quale mi diede licenza di predicare e di confessare; dopo venti anni che io sono nel Levante non ho avuto mai un più numeroso auditorio e più bramoso di sentir la parola di Dio; io penso che avevo più di mille uditori; le confessioni furono frequenti... ».

Risultati ancora migliori ebbero i Padri Portier e Luchon nelle isole Siphanto, Serpho, Thermia, Andros, Zia, Micone, Icaria, nel 1700 e 1701. Furono accompagnati da un medico. Portier ([2]) descrive così il loro metodo: « Noi non tocchiamo al loro rito, il quale in sè è buono e santo. Noi ci siamo soltanto studiati di farglielo osservare santamente e senza gli errori, i quali se ne sono immischiati. Anzi per non dare nes-

([1]) ARCHIVIO DI PROPAGANDA, *Scritture riferite*, vol. 272: 226.

([2]) ARCHIVIO ROMANO S. I., *Gallia* 105 II: 414^{v}-415^{r}.

suna ombra di scandalo ai deboli, noi ci conformiamo ai costumi dei Greci in quanto ci fu permesso. Per esempio, noi facciamo i loro digiuni e le loro astinenze con essi. Noi non manchiamo a nessun dovere di riguardo e d'urbanità verso i loro superiori ecclesiastici. Noi assistiamo alle loro cerimonie e alle loro Messe, che di tutto il nostro cuore noi avremmo desiderato saper cantare colà secondo la loro maniera per ispirar loro un po' più di modestia, che essi non hanno comunemente durante l'ufficio divino. Riguardo alle professioni di fede, noi non abbiamo mancato di fargliele bene precise e bene chiare, quando e dove abbiamo creduto d'esigerle secondo Iddio e la religione. La medicina ci ha reso grandi servizi ».

I Padri fecero prima una visita presso i vescovi o i loro rappresentanti per chiedere permesso di tenere una sacra missione presso i dissidenti. Il Vescovo di Siphanto, prima un po' freddo verso i Padri, fu guadagnato in occasione della guarigione di due amici di lui, per mezzo dei servigi di medicina prestati loro. Egli chiamava pubblicamente i Padri, uomini utili al mondo, mandava loro cose da mangiare. Egli invitava se stesso ai sermoni dei padri, diede loro, dopo questi discorsi, elogio pubblico e gli esortava di continuare le istruzioni per la salute del popolo. Oltre i sermoni, i padri s'occupavano delle confessioni, invitati inoltre dai sacerdoti, e delle visite degli ammalati.

Dopo quasi due mesi d'apostolato a Siphnos, cinquantatre persone fra le quali i sacerdoti ed i laici principali dell'isola, diedero ai Padri un documento di lode in forma d'un diploma [1].

A Serpho dove i padri restarono tre settimane, le prediche furono tenute sul tetto d'una casa, poichè la navata della Chiesa era troppo piccola. Il vescovo di Serpho venne parecchie volte alle prediche.

L'economo del vescovo di Thermia diede ai Padri piena libertà dell'apostolato.

Nell'isola di Andros i Padri predicarono nelle due chiese principali. Il vescovo venne a tutte le prediche. Egli chiese ai Padri di tenere un'istruzione particolare ai suoi preti.

[1] Archivio Romano S. J., *Gallia* 105 II; 370v-371v.

Questi esempi ci bastano per illustrare quest'opera delle così dette « Missioni volanti ».

Intorno all'unione degli Armeni a Costantinopoli, i Padri ottennero ottimi risultati nel principio del secolo XVIII. Il gesuita Cachod, un amico del celebre padre Mechithar, ebbe anche in quest'apostolato grandi meriti. Il padre Tarillon ([2]), scrisse il 4 Marzo 1714 del suo confratello: « Nel solo anno 1712 questo padre ha ricondotto (alla Chiesa) circa quattrocento dissidenti e ha sentito più di tremila confessioni. L'anno scorso (1713) il numero dei dissidenti convertiti, fu quasi aumentato per una volta (a une fois autant). La sua massima è apparire poco e d'agire molto « sa maxime è de paraître peu et d'agir beaucoup ». Egli ha intorno a sè, un numero di cattolici zelanti e discreti che vanno in tutte le parti, e gli adducono senza strepito, quelli che sono disposti di convertirsi ».

Il padre Braconnier, in una lettera al Padre Generale Gonzales il 12 Giugno 1701 scrive ([1]) delle ottime disposizioni di molti armeni e greci verso la Chiesa romana, notando particolarmente la lettera del Patriarca armeno al Papa Innocenzo XII ed il desiderio degli armeni dell'Anatolia d'avere gesuiti come missionari.

Una grave ferita fu fatta alla libertà dell'apostolato cattolico nel 1723. Il Sultano, dietro domande dei Patriarchi greci, proibì ai suoi soggetti cristiani dissidenti d'unirsi con la Chiesa romana; proibì ai missionari latini d'istruire i greci, armeni e siri. Soltanto nel 1740 riuscì la Francia ad ottenere dalla Turchia, in occasione della rinnovazione delle capitolazioni implicitamente la libertà dell'apostolato cattolico.

La provvidenza divina dispose bene, che parecchie delle residenze gesuitiche dopo la soppressione della Compagnia, potessero esser continuate da altri religiosi: Costantinopoli, Smirne, Santorino, Salonicco, Naxos.

Già 1806 per autorizzazione pontificia e sopratutto dopo la sua restituzione la Compagnia cominciò di nuovo il suo apostolato nell'Oriente Greco. Nel 1830 abbiamo cinque gesuiti nell'arcipelago, tre padri e 2 fratelli. Superiore fu Henry,

([1]) NILLES II 964.

([2]) ARCHIVIO ROMANO S. J., *Gallia* 104 : 100.

un missionario antico della Russia, che morì nell'isola di Chios nel 1856 in età di 84 anni.

Il Papa Leone XIII affidò ai Padri della provincia di Lione la Missione dell'Armenia nel 1881. Questa, sviluppandosi bene, ebbe nel 1914 residenze a Costantinopoli, Adana, Amassia, Caesarea, Marzivan, Sivas, Tokat. Cinquantasette gesuiti, fra i quali 38 Padri, appartenevano a queste case.

La provincia della Sicilia ebbe nel 1914 sedici gesuiti, fra cui otto padri, nelle due residenze sull'isole di Syros e Tinos; nel 1915 potè stabilirsi in Atene.

Nell'ora presente l'apostolato dei Padri è ridotto a cinque residenze, a Costantinopoli, Atene, Syros, Tinos, Adana.

L'avvenire dell'opera della Compagnia di Gesù nell'Oriente Greco, dipende dalla Provvidenza Divina, nella quale il fondatore della Gompagnia, S. Ignazio ebbe fiducia eroica. I suoi figli cercheranno d'imitarlo nelle difficoltà dei nostri tempi.

G. Hofmann S. I.

LES IDÉES ET LES FAITS À BYZANCE AU XIe SIÈCLE

Aperçus d'histoire religieuse d'après un témoin, Anne Comnène*

I.

La Religion et les Idées ([1]).

Sans doute à voir si souvent mentionnés les personnages ou les légendes mythologiques, nous nous figurerions facilement revivre les âges de la Grèce antique. Anne nous rappelle le souvenir d'Orphée qui, par ses chants, ébranlait les forêts, les rochers, les créatures inanimées; du joueur de flûte Timothée qui, en modulant « l'Orthion » devant Alexandre, le faisait courir aux armes ([2]); d'Hercule et de ses exploits ([3]). Successivement les noms et les épisodes nous suggèrent des tableaux classiques: Typhon et le géant au cent bras ([4]), Amphion et Zéthus ([5]), Arès ([6]), Niobé ([7]), l'âge d'or ([8]), Crésus et Midas ([9]), Ulysse et Télémaque ([10]).

Il est intéressant de noter que ces réminiscences sont surtout abondantes au début de l'Alexiade. Dans la suite elles se font plus discrètes et permettent de dégager le véritable esprit qui anime tout l'ouvrage, l'esprit chrétien. Anne Comnène est avant tout une croyante, attachée étroitement à la foi traditionnelle de ses ancêtres. Aussi la Providence divine joue-t-elle le premier rôle, à chaque instant, dans l'histoire d'Alexis et de son gouvernement. C'est elle qui guide les

* Le présent article contient quelques fragments de l'Introduction qui précèdera le Ier volume de l'Aléxiade d'Anne Comnène (édition critique, traduction, notes) éditée par le P. B. Leib S. I dans la collection byzantine « Les Belles Lettres » (Association Guillaume Budé, B^{ard} Raspail 95, Paris). — Les deux premiers chiffres, dans les références, indiquent la division traditionelle des livres et des chapitres de l'Alexiade. La troisième chiffre renvoie à la division des chapitres en paragraphes dans la nouvelle édition. — En attendat les notes qui accompagnent la traduction, le lecteur trouvera d'abondantes explications dans le livre de G. BUCKLER (Anna Comnena, London 1929) auquel il est renvoyé au début de chaque chapitre.

([1]) G. BUCKLER, *Anna Comnena*, p. 65-88; 288-352. — ([2]) Introd. 4, 1; IX 5, 1. — ([3]) I 3, 3; I 9, 6. — ([4]) I 7, 3. — ([5]) III 12, 8. — ([6]) II 10, 2. — ([7]) XV 11, 23. — ([8]) I 12, 3. — ([9]) II 4, 8. — ([10]) II 11, 6.

destinées de l'empire (1), qui inspire au basileus ses plus beaux plans et, par le secours de la grâce, permet leur réalisation (2), qui décide quand l'empereur, incertain sur la solution à prendre, recourt au sort après avoir prié (3). Continuellement elle seconde Alexis: en changeant le cœur de Bryenne au moment où celui-ci, tenant à merci son vainqueur endormi, veut le percer d'une épée (4); en l'arrachant merveilleusement des mains des Normands qui vont le capturer (5); en le sauvant du poignard de Nicéphore Diogène (6), des embûches (7), des attentats montés par ses envieux (8), du complot des Anémas (9) ou d'Aaron (10). Aussi l'empereur, persuadé que Dieu veille sur lui, ne croit qu'à sa Providence (11).

Il a soin, dans tous ses engagements ou dans toutes ses promesses, d'ajouter: « avec le secours de Dieu » (12), « si Dieu le fait monter sur le trône » (13); Dieu est pris à témoin dans les traités (14), sa permission est requise pour que Basile le Bogomile puisse faire des prodiges diaboliques (15); c'est Lui qui donne la victoire (16), Lui seul est le dernier espoir lors de la maladie mortelle d'Alexis (17). Personne n'échappe à sa Providence, même les condamnés dont le sort en fin de compte dépend d'elle (18); elle assiste aussi bien Marianos (19) que les Croisés sous Antioche (20); elle intervient aussi bien contre Robert Guiscard quand la tempête détruit sa flotte (21), contre Bohémond dont les projets sont anéantis (22); elle punie un Turc pour son impiété (23) et, après avoir humilié les Grecs dans leurs luttes contre les Scythes, elle leur donne enfin la victoire (24). La personne même du Christ est mentionnée, mais plus rarement; Anne y fait allusion, par exemple lorsqu'elle compare la charité d'Alexis à celle, toute puissante, de Notre-Seigneur (25).

Quant au démon, Anne nous dit que son père le chassait avec un signe de croix au moment des tentations (26). Nous voyons qu'il « possède » l'âme de Basile, le bogomile, « l'ar-

(1) XIV 7, 1. — (2) XV 3, 4. — (3) X 2, 5; XV 4, 4. — (4) I 6, 9. — (5) IV 7, 1-2; 8, 3. — (6) IX 5, 3. — (7) IX 7, 3. — (8) IX 7, 5-6. — (9) XII 6, 1-3. — (10) XIII 5, 1. — (11) XII 4, 5; 5, 3. — (12) II 2, 3. — (13) II 4, 7. — (14) XIII 12, 7 et 20. — (15) XV 10, 3. — (16) VIII 1, 4; 3, 1; 4, 3; 5, 3-4. — (17) XV 11, 7 et 9. — (18) XII 6, 9. — (19) X 8, 7. — (20) XI 6, 8. — (21) III 12, 5. — (22) XIII 11, 1. — (23) VI 9, 5. — (24) VIII 5, 9. — (25) XV 7, 6. — (26) XIV 4, 8.

chisatrape de Satanaël », et qu'il se venge, en faisant tomber une pluie de cailloux, de cet hérésiarque qui a révélé ses mystères ([1]); c'est encore le démon qui a donné au sultan l'idée d'un projet de mariage avec une fille du basileus, projet si insensé qu'Alexis se met à rire de la présomption du barbare en disant: « c'est le diable qui lui a mis cela dans la tête » ([2]).

Un Turc est châtié par Dieu en devenant soudain possédé, parce qu'il a profané un sanctuaire de la Vierge ([3]), et il expie son sacrilège par une mort affreuse. Ce que nous dit l'Alexiade de la Vierge Marie, et surtout l'abondante nomenclature des églises que nous trouvons sous son vocable au cours du récit, suffisent à nous édifier sur la dévotion des Byzantins envers la Mère de Dieu. Alexis lui rend grâce de sa victoire ([4]); il porte comme étendard « l'omophoros » de la Vierge ([5]); il s'inquiète de ce que le miracle ordinaire des Blachernes n'ait pas eu lieu au moment de son départ contre Bohémond en 1107 et, incapable de dominer son angoisse, quatre jours plus tard il revient avec Irène à Constantinople. Il entre dans le sanctuaire sans être vu, fait recommencer les rites accoutumés et sort plein d'espoir, parce que le prodige enfin a été constaté ([6]). L'Alexiade nous apprend également qu'à Thessalonique il se produit des guérisons merveilleuses avec la myrrhe qui coule du tombeau de S. Démetrius, du moment où l'on s'approche avec foi ([7]).

Il est impossible de donner ici une liste de toutes les églises énumérées au cours de l'Alexiade, car elles sont nombreuses. Remarquons seulement à propos de St-Paul, le sanctuaire du grand orphanotrophion, qu'on y trouve un clergé important et nombreux. Une large subvention est accordée pour le luminaire, et les chants sont exécutés par deux chœurs qui alternent, l'un d'hommes, l'autre de femmes ([8]). Les chantres de la Chalcopratia, une église dédiée à la Mère de Dieu, sont payés également sur le trésor impérial ([9]).

De la foi et de la piété du monde byzantin, quelques manifestations ressortent particulièrement dans l'Alexiade. Le peuple de Constantinople est vraiment un peuple de théolo-

([1]) XV 8, 3; 8, 7; 10, 3. — ([2]) VI 12, 4. — ([3]) VI 9, 5. — ([4]) XIV 7, 8. — ([5]) VII 3, 9. — ([6]) XIII 1, 2. — ([7]) II 8, 3. — ([8]) XV 7, 8. — ([9]) VI 3, 5.

giens, et quand il apprend que le philosophe hétérodoxe Italos gagne à sa cause le patriarche, il accourt en foule à Sainte-Sophie, prêt à faire un mauvais parti au coupable qui, heureusement pour lui, a pu disparaître et se cacher ([1]). Il est fidèle à son Credo, et il donne toutes ses sympathies aux Croisés qui sont des Chrétiens, réservant tout son mépris pour les Turcs qui sont des impies ([2]). Des propositions, comme celles de la spiritualité de l'âme, se glissent même dans des documents officiels, par exemple dans le traité de 1108 entre Alexis et Bohémond ([3]).

Les manifestations extérieures de la piété sont des plus variées à Byzance. Les empereurs construisaient des églises en ex-voto, tel le sanctuaire de Sainte-Thècle, élevé par Isaac Comnène en souvenir d'une préservation providentielle, un jour de tempête où son armée avait été décimée et où lui-même avait failli être écrasé sous un chêne ([4]). Le basileus Alexis n'hésite pas à accepter une pénitence publique en expiation du sac de Constantinople commis par les troupes victorieuses, et tous ses parents, tous ses compagnons, même les femmes, acceptent généreusement de jeûner, de dormir par terre et d'accomplir d'autres actes de réparation analogues ([5]). La fidélité au traité de 1108 entre Grecs et Normands est jurée sur les Evangiles et la sainte Lance ([6]). Donner une croix ([7]), toucher les portes de l'iconostase ([8]) sont des gages de salut pour ceux qui sont menacés d'un danger, ce danger fût-il la vindicte impériale. Mais la piété des troupes est particulièrement impressionnante. Avant de livrer le combat du Lebounion, qui décidera de la victoire entre les Scythes et les soldats Grecs, on entend soudain, à la nuit tombante, une mélodie sacrée, et un immense cortège de lumières serpente dans le camp; puis ces lumières se disséminent soudain et s'arrêtent en différents points: les hommes ont fixé à l'extrémité de leurs lances la lampe ou le cierge qu'ils tenaient. Il était près de minuit quand les guerriers prirent un peu de repos pour se préparer au combat du lendemain. Et lorsque les troupes grecques sont déjà rangées en bataille et sentent un frisson d'épouvante en voyant l'innombrable armée scythe

([1]) V 9, 6. — ([2]) X 5, 7. — ([3]) XIII 12, 6. — ([4]) III 8, 5 et 10. — ([5]) III 5, 5. — ([6]) XIV 1, 1. — ([7]) II 5, 6-7. — ([8]) II 5, 6.

avec leurs charriots couverts, une dernière fois elles implorent la pitié de Dieu, et elles foncent sur l'ennemi (1).

Quels moyens la basilissa Irène n'a-t-elle pas employés pour toucher le Ciel, au moment où les médecins désespéraient de sauver son mari! Redoublant de prières, elle fit brûler dans toutes les églises des lumières à profusion et chanter continuellement des hymnes; elle ordonna des distributions d'argent; elle poussa tous les moines, ceux qui habitaient les montagnes et les grottes, tous les ermites, à intercéder avec ardeur; elle envoya de larges aumônes aux malades, aux prisonniers, aux affligés et les invita pareillement à s'unir à ses supplications (2).

Les officiers impériaux, comme l'eunuque Constantin, préfet de la table, s'acquittent au milieu de la nuit, même au camp, des prières d'usage (3), et le peuple rend grâce à Dieu après la victoire (4).

La piété personnelle était en particulier alimentée par la lecture spirituelle. Anne Comnène nous rapporte que sa mère arrivait souvent à table avec un livre dans les mains, car elle lisait attentivement les ouvrages des Pères, en particulier ceux de Saint Maxime le Confesseur. Un jour que sa fille, toute jeune encore, lui exprimait son effroi et son admiration quand elle voyait une telle passion pour une étude si sublime, Irène lui répondit que de fait elle n'abordait pas ces récits sans une certaine crainte, mais qu'ensuite elle ne pouvait plus s'en arracher. Du reste Anne n'avait qu'à patienter un peu et elle éprouverait bientôt elle-même pareil sentiment (5). Les hommes aussi, par exemple le César Nicéphore Bryenne, étaient très versés dans la connaissance des Livres Saints (6). Le peuple, lui, avait une grande dévotion pour les lieux de pèlerinage, et nous savons qu'il courait en foule aux sanctuaires, comme celui de Saint Théodore dans un faubourg de Constantinople (7).

Le résultat d'une ferveur religieuse ainsi entretenue se manifestait dans la vie vertueuse d'une Anne Dalassène ou d'une Irène Doukas. Anne Comnène a traité longuement des qualités hors ligne de sa grand'mère qui était naturellement portée à la méditation (8). L'impératrice Irène a une vertu plus

(1) VIII 5, 3-5. — (2) XV 11, 9. — (3) XIII 1, 8. — (4) VIII 3, 1. — (5) V 9, 3; XII 3, 2. — (6) XIV 8, 9.— (7) VIII 3, 1. — (8) III 8, 4.

douce et plus aimable. Elle n'aimait pas se produire en public, mais elle préférait la vie d'intérieur, ce qui ne l'empêchait pas de s'adonner aux œuvres de bienfaisance et de charité. Sa modestie et sa pudeur étaient remarquables; son dévouement envers l'autocrator nous paraît souvent héroïque, car son mari, à plusieurs reprises, est ombrageux, exigeant, presque tyrannique avec elle. Mais elle sait toujours faire face avec un grand courage aux épreuves et aux vicissitudes auxquelles la vie d'une princesse est exposée. La manière de faire l'aumône était chez Irène généreuse et sage; elle ne serait certes pas désavouée de nos jours. Quand elle partait en campagne avec Alexis, pour ne pas le priver des soins assidus dont il avait besoin à cause de sa maladie, l'impératrice se munissait amplement d'argent. Ensuite à tous les mendiants, à ceux qui étaient revêtus de peaux de bêtes comme à ceux qui étaient sans vêtements, elle donnait libéralement. Une fois dans sa tente, elle voulait qu'on accordât encore à tous les pauvres libre accès auprès d'elle; car de ceux-là elle se laissait très facilement voir et entendre. Elle ne donnait pas seulement de l'argent, mais aussi des conseils, et quand elle apercevait des individus d'une constitution robuste, qui menaient dans la mendicité une vie paresseuse, elle les poussait à chercher du travail et à pourvoir ainsi eux mêmes à leurs besoins (1).

Cependant à Byzance la vie religieuse a également ses côtés énigmatiques, ou plutôt, la vie religieuse pénètre tellement la vie byzantine qu'elle présente souvent des aspects bien humains, tout à l'opposé de l'idéal divin. Anne Dalassène, par exemple, n'a pas une charité assez vivante pour étouffer des sentiments d'hostilité profonde à l'égard des Doukas, et pour échapper aux basses et méchantes intrigues (2); elle va jusqu'à faire du chantage auprès du patriarche Kosmas, et comme celui-ci reste incorruptible, elle le remplace par un autre dont l'obéissance lui est tout acquise (3). Le César Jean Doukas, bien qu'il soit revêtu de l'habit monastique, ce qui ne préjugeait évidemment pas de sa pureté d'intention, fait preuve de bien peu de scrupules en persuadant à Botaniatès, l'usurpateur, d'épouser Marie d'Alanie, la femme légitime de

(1) XII 3, 2 3; 6-9. — (2) III 2, 1 3. — (3) III 2, 7.

Michel VII qu'il vient de détrôner et d'enfermer dans un couvent ([1]).

Il suffit du premier venu, qu'il soit un lettré comme Italos, ou simplement un vagabond comme Nilos, pour jeter le trouble dans la foule byzantine, ébranler ses convictions, et poser les fondements d'une nouvelle hérésie dont les ravages se feront sentir jusque dans le palais impérial ([2]). Il est curieux de voir comment les révolutions, les agitations, les complots se déroulent dans un décor de piété et de religion. Anne Dalassène nous en offre un exemple caractéristique au moment où elle favorise l'évasion de ses deux fils révoltés ([3]).

A cette époque, seuls les esprits supérieurs se sont dégagés de la superstition; sur ce point l'Alexiade nous fournit des documents caractéristiques de l'évolution des esprits. Anne nous dit positivement que ni elle ni son père ne croient aux visions, aux songes, aux présages, aux prédictions, à l'astrologie: cela revient comme un refrain, après la narration de tel ou tel évènement qui apparaît insolite ou merveilleux à la foule.

La manière même dont Anne nous raconte ces scènes montre qu'elle n'y voit rien de surnaturel ni même de préternaturel. Un jour pourtant son père, en revenant du palais impérial avec son frère Isaac, vit s'avancer à leur rencontre un personnage vêtu comme un prêtre, tête nue, cheveux blancs, barbe touffue; celui-ci saisit la jambe d'Alexis qui était à cheval et, tirant à lui le cavalier, il lui dit à l'oreille un verset de psaume: « Sois attentif, fais prospérer, et règne pour la vérité, la douceur et la justice, autocrator Alexis ». Alexis interdit, il ne songeait pas alors au trône, voulut rejoindre son interlocuteur, mais celui-ci avait disparu. Isaac n'avait pu entendre ce message; son frère consentit à le lui redire, tout en tenant la scène pour une hallucination ou un leurre; pourtant il ne pouvait s'empêcher de penser que le vieillard ressemblait fort à Saint Jean. Aussi bien, plus tard, Isaac rappelle-t-il cet évènement pour décider le grand domestique à accepter la couronne ([4]). Bref, un concours de circonstances à exploiter, voilà comment Anne Comnène juge cet épisode qu'elle a cru utile de rapporter, puisqu'il a triomphé des hé-

([1]) III 2, 3. — ([2]) V 8, 1; X 1, 1-4. — ([3]) II 5. — ([4]) II 7, 4-7.

sitations de son père. L'apparition de l'archevêque Léon de Chalcédoine à Georges Paléologue est du même genre: ce pontife présente un cheval au guerrier en détresse, puis disparaît (1). L'Alexiade rapporte le fait, mais s'avoue incapable de l'expliquer. Ce Léon avait cependant été condamné et exilé pour l'opposition qu'il avait menée contre le gouvernement impérial, voire même pour ses opinions hétérodoxes.

Notre auteur s'arrête davantage sur les prédictions et l'astrologie auxquelles elle consacre plusieurs pages. L'occasion lui en est fournie par la mort de Robert Guiscard, à qui un devin avait jadis prédit qu'il mourrait à Jérusalem. Or un jour qu'il était à Céphalonie, brûlant de fièvre, et qu'il voulait de l'eau fraîche, un homme du pays, montrant l'île d'Ithaque, y indiqua une ville en ruines, appelée Jérusalem; là était la source désirée. Mais quand Guiscard entendit le nom de Jérusalem, il ne douta plus que sa fin était proche, et six jours plus tard il mourait (2).

L'Alexiade un peu plus loin rappelle qu'un mathématicien, habile astrologue, du nom de Seth, avait lui aussi, mais à Constantinople, prédit la mort du Normand pour le moment de sa traversée en Illyrie. Il avait même mis par écrit sa prédiction et l'on ouvrit ce document quand Robert Guiscard eut expiré: tout le monde fut dans l'admiration (3).

Anne Comnène, à cet endroit, donne un bref aperçu de l'art astrologique qu'elle traite de bagatelle (4). Elle avoue s'en être un peu occupée elle-même, non pas pour l'exercer, « à Dieu ne plaise », mais pour mieux en connaître la futilité et mieux juger ceux qui s'y adonnent. Son père, ajoute-t-elle, était franchement hostile à l'astrologie qui détournait les Chrétiens de leur foi (5). Pourtant les astrologues étaient nombreux: les plus fameux étaient Seth, Alexandreus et Eleuthère, deux Egyptiens, l'Athénien Catananzès. Alexandreus se servait tantôt de l'astrolabe, tantôt de dés; il eut une telle vogue parmi la jeunesse que l'empereur, après avoir constaté lui-même combien il répondait juste aux questions, et craignant qu'il ne fît du mal par son prestige, l'exila tout en subvenant largement à ses besoins. Mais Catananzès, lui, fit si souvent des pronostics qui ne se réalisèrent pas, que l'autocrator jugea

(1) VII 4, 1. — (2) VI 6, 1-2. — (3) VI 7, 1. — (4) Id. 2. — (5) Id. 3.

inutile de le bannir, parce qu'il n'était plus dangereux à cause de ses erreurs [1]. Anne, pour sa part, refuse catégoriquement de croire que les évènements sont nécessités par la révolution des astres [2].

Elle ne croit pas davantage aux songes, bien que ses contemporains, et même l'empereur, se laissent influencer par eux. C'est ainsi qu'un soir, près de Larissa, Alexis s'endormit après une journée de fatigue, et crut voir pendant son sommeil l'intérieur de l'église St-Démétrius, tandis qu'une voix, partant de l'icône du Saint, disait: « Ne t'afflige pas, ne gémis pas: demain tu seras vainqueur ». Il se réveilla tout joyeux, pria aussitôt le martyr, et lui promit de se rendre à pied en pèlerinage à Thessalonique s'il remportait la victoire [3].

Une autre fois la population grecque fut terrorisée par l'apparition d'une comète, au moment où Bohémond recommençait les hostilités contre Byzance. L'autocrator n'attachait aucune importance à ces phénomènes, car il était persuadé qu'ils avaient une cause naturelle. Pourtant il fit venir le préfet de Constantinople, Basile, et le consulta sur l'évènement. Celui-ci demanda quelque répit et, le soir venu, il se mit en observation près de l'église St-Jean. Mais ses calculs l'épuisèrent tellement qu'il s'endormit, et il vit en songe l'apôtre. « Alors transporté de joie, il s'imagina qu'il contemplait, non pas un rêve, mais la réalité... et il demanda timidement au saint de lui faire connaître ce que l'astre présageait. L'autre répondit qu'il signifiait l'invasion des Gaulois; son extinction annoncerait la destruction de l'ennemi en ce même endroit » [4]. Anne n'en dit pas plus sur l'affaires; mais nous avons compris.

Le sultan Saïssa a lui aussi un songe; mais comme c'est un Turc, il ne peut rêver dans la compagnie des saints, et la scène comporte des souris qui se métamorphosent en lions. Un officier byzantin, à qui le sultan raconta le lendemain son rêve, se chargea de le lui expliquer [5].

Quant aux présages, les Grecs en voient partout; une nuée de sauterelles [6], des chevaux qui hennissent tous ensemble le matin d'un combat [7], la tente impériale qui s'abat dans le camp [8], la chute d'une statue sur le Forum de

(1) VI 7, 5. — (2) XIV 7, 1. — (3) V 5, 6. — (4) XII 4, 1-2. — (5) XV 6, 8. — (6) X 5, 7-8. — (7) V 5, 7. — (8) VII 3, 2.

Constantinople (1) sont autant de signes précurseurs d'évènements heureux ou malheureux. Mais quand Alexis apprend que l'on chuchotte à propos de cette statue, renversée par la tempête, et que l'on y voit l'annonce de sa mort prochaine, il répond tranquillement: « Je ne reconnais qu'un seul Maître de la vie et de la mort, et je rufuse absolument de croire que la chute d'une statue fasse mourir » (2). Son bon sens renforçait sa foi dans la Providence divine.

Anne croit plus facilement aux prodiges, et surtout elle admet parfaitement que le démon puisse en être l'auteur, avec la permission de Dieu toutefois; telle la grêle de pierres qu'une main invisible, mais satanique, lança un soir, vers minuit, sur la cellule de Basile le Bogomile, alors que l'air était pur, que les étoiles brillaient et que la lune éclairait. Le gardien qui veillait affirma, avec les serments les plus terribles, qu'il avait entendu le fracas des pierres sur le sol et sur les tuiles, qu'il avait même vu les pierres tomber, sans apercevoir personne qui les lançât. Du reste tout aussitôt la terre avait tremblé et la toiture de la maison en avait gémi. Aussi le brave homme ne pouvait-il mettre en doute l'intervention diabolique (3).

Ceci suffira pour nous permettre de mieux juger la psychologie byzantine, mais aussi d'apprécier le bon sens du basileus Alexis et de sa fille qui gardaient une foi sincère, sans tomber dans les exagérations superstitieuses de leurs contemporains. Aussi bien les chefs de l'Eglise de Constantinople ont-ils, eux aussi, des physionomies variées: Anne nous présente trois patriarches qu'elle a parfaitement caractérisés psychologiquement. Kosmas est un ascète, détaché du monde, favorisé du don de prophétie; il conseille à Botaniatès d'abdiquer pour ne pas souiller Constantinople du sang chrétien. Il faut dire aussi qu'il est tout dévoué aux Doukas et l'influence du César Jean n'a peut-être pas été étrangère à ses conseils: Anne le suggère (4). En tout cas cette intervention est certaine quand il s'agit de mettre en garde le patriarche contre Anne Dalassène, acharnée à se débarrasser d'Irène et des siens. Aussi Kosmas se tient pour averti, et quand la mère du basileus, alléguant la simplicité et le manque d'esprit

(1) XII 4, 5. — (2) XII 4, 5. — (3) XV 8, 7; 10, 3. — (4) II 12, 5.

pratique du pontife, fait insinuer à celui-ci par des tiers qu'il ferait bien d'abdiquer, le saint homme ne se laisse pas abuser par cette rouerie, et il fait le serment de ne pas renoncer à sa charge avant d'avoir couronné Irène impératrice ([1]). Peut-être sa présence rappelait-elle aussi à l'empereur de fâcheux souvenirs, puisque c'était Kosmas qui avait présidé le synode chargé de juger Alexis après le sac de la ville ([2]).

Aussi fut-il remplacé par un protégé d'Anne Dalassène, le moine Eustratios Garidas: celui-ci avait fait autrefois à sa bienfaitrice des prédictions sur le pouvoir, et cette dernière, déjà très bien disposée en faveur des moines, fut flattée; elle témoigna dès lors à Eustratios une confiance croissante si bien qu'elle songea à le faire monter sur le trône patriarcal ([3]), et elle y parvint. Mais ce candidat ne se montra pas à la hauteur de son office. Chargé de juger Italos, peu s'en fallut qu'il ne se laissât gagner aux erreurs de cet homme; une émeute populaire à Sainte-Sophie même empêcha le scandale ([4]). Aussi abdiqua-t-il à son tour, et il fut remplacé par le patriarche Nicolas Grammatikos ([5]). L'Alexiade est sobre de détails sur ce dernier pontife; nous savons qu'il assista au procès de Basile le Bogomile ([6]) et qu'il jugea l'hérésiarque digne du bûcher ([7]).

Ce Basile avait eu grand succès parce qu'il jouait au moine ascète. La vie monastique était très respectée en Orient, et nous voyons dans l'Alexiade comment les impératrices Anne Dalassène et Irène entouraient de vénération ceux qui s'y adonnaient ([8]). Ses traits essentiels, d'après Anne Comnène, sont le port de l'habit angélique et de la tonsure, le chant du chœur, l'abstinence ([9]), celle-ci fort rigoureuse, et elle était la seule souffrance de l'empereur Nicéphore Botaniatès entré dans un monastère après son abdication ([10]). Les figures de moines sont des plus variées, depuis les empereurs détrônés qui ont cherché refuge dans un couvent comme Michel VII ou Nicéphore Botaniatès ([11]) et les anciens soldats qui finissent une vie orageuse dans le recueillement en écrivant leurs mémoires ([12]), jusqu'au patriarche Kosmas qui se

([1]) III 2, 3 et 7. — ([2]) III 5, 4. — ([3]) III 2, 7; 4, 4. — ([4]) V 9, 5-6. — ([5]) X 2, 5. — ([6]) XV 8, 6. — ([7]) XV 10, 1. — ([8]) III 8, 3; XII 3, 2. — ([9]) III 1, 1; XII 3, 2. — ([10]) III 1, 1. — ([11]) I 12, 6; III 1, 1. — ([12]) XIV 7, 7.

retire dans un monastère après avoir renoncé à sa charge sur l'invitation de l'impératrice Irène (1), jusqu'aux savants tels qu'Euthyme Zigabène (2) ou aux modèles de vertu, tel Joannice, donné comme compagnon de tente à Alexis jeune homme (3); il y a aussi le moine aventurier, non pas tant le César Jean Doukas qui revêt ou retire ses habits de moine suivant les besoins de sa situation (4), que le fameux imposteur Rector, à la solde de Guiscard, et jouant avec effronterie le rôle de l'empereur Michel VII, pendant que le vrai est alors archevêque d'Ephèse (5). Les moines rendent des services multiples: ils écrivent et ils servent de compagnons sûrs, nous l'avons vu; ils sont des médiateurs de paix entre belligérants (6), ils renseignent sur les mouvements des barbares les chefs de troupes, bien que ceux-ci parfois, loin d'en faire cas, les reçoivent fort peu correctement (7); ils gardent en dépôt une partie de la fortune mobilière des grands (8). Les moniales sont non moins considérées; une sœur d'Alexis Comnène, devenue veuve, a pris l'habit monastique (9); Alexis lui-même construit un monastère pour des religieuses d'Ibérie qui vivaient dans la misère, de même qu'il pourvoit aux besoins des diaconesses (10).

Nous comprenons mieux le soin vigilant que l'Eglise grecque a mis toujours à défendre la tradition orthodoxe, quand nous voyons l'engouement dont bénéficiaient souvent les novateurs sur le Bosphore. Un document caractéristique est la « Panoplie dogmatique » ou « Somme » des hérésies, composée par Euthyme Zigabène à la demande d'Alexis I (11). Mais sans recourir à ce répertoire, nous trouvons déjà sur les erreurs théologiques ou philosophiques de l'époque une bonne documentation dans l'Alexiade. L'archevêque Léon de Chalcédoine exagère le culte des images, et, malgré la dignité de sa vie et son intimité avec le beau-frère du basileus, Georges Paléologue, il est déposé et exilé (12). Italos, lui, insulta au contraire les saintes images, et son titre de consul des philosophes, même la faveur du patriarche régnant, ne lui épargna pas l'anathème, car il était tombé encore dans d'autres erreurs théologiques, en particulier à propos de la métempsy-

(1) III 4, 4. — (2) XV 9, 1. — (3) I 8, 2. — (4) II 9, 3. — (5) I 12, 6-10. — (6) I 9, 3. — (7) IX 4, 5. — (8) II 6, 3. — (9) X 2, 3. — (10) XV 7, 8. — (11) XV 9, 1. — (12) V 2, 4-6; VII 4, 1.

chose ou des idées, et son influence devenait redoutable ([1]). Un certain Nilos troubla davantage peut-être la société byzantine, car il s'insinua jusque dans les premières familles à cause de son austérité. Il prétendait interpréter de lui-même l'Ecriture Sainte, et son ignorance le fit tomber dans des erreurs graves à propos de l'union hypostatique; aussi fut-il jugé, condamné et anathématisé ([2]) en compagnie d'un certain Blachernitès, un prêtre qui, pour avoir fréquenté les « Enthousiastes », défendait des opinions impies, ruineuses du bien des consciences ([3]).

Il y avait dans l'empire une ville qui servait de repaire à tous les hérétiques, c'était Philippopoli ([4]). Il se trouvait là des Bogomiles, dont nous parlerons plus loin, des Arméniens, dont la doctrine voisinait avec celle de Nilos ([5]), des Pauliciens, une fraction détachée de la secte manichéenne ([6]), ainsi appelés à cause de leurs premiers chefs, Paul et Jean, fils de Callinique, mais surtout des Manichéens proprement dits ([7]). C'étaient tous des gens sauvages et cruels ([8]). Les Manichéens en particulier avaient commencé par prêter leur concours militaire au basileus Alexis, sous le commandement de Xanthas et de Kouléon ([9]), mais ils avaient fui au moment du danger, sans consentir à rallier ensuite les étendards impériaux ([10]); aussi furent-ils sérieusement châtiés quand l'empereur fut définitivement victorieux des Normands ([11]). La répression même causa un nouveau soulèvement dirigé par Traulos qui s'allia aux Petchenègues ([12]), et les Manichéens devinrent pour la Grèce des adversaires non seulement religieux, mais politiques ([13]). Alexis Comnène s'en prit à eux de ce double point de vue: il les vainquit et les évangélisa. Anne parle de mille et dix mille conversions. Toujours est-il que le fameux Kouléon se laissa baptiser, tandis que les irréductibles furent jetés en prison « et y moururent dans leurs péchés » ([14]). L'Alexiade n'insiste pas sur l'hérésie des Manichéens qu'elle qualifie d'impie et d'absurde; elle se contente de renvoyer à la réfutation du double principe, faite par Porphyre, tout en indiquant sommairement ce qui est à reprendre dans la position du philosophe païen ([15]).

([1]) V 9. — ([2]) X 1, 1-3. — ([3]) X 1, 6. — ([4]) XIV 8, 3 et 7. — ([5]) X 1, 4. — ([6]) VI 2, 1. — ([7]) XIV 8, 3 et 7. — ([8]) XIV 8, 5. — ([9]) IV 4, 3. — ([10]) V 3, 2. — ([11]) VI 2. — ([12]) VI 4. — ([13]) VI 14, 2. — ([14]) XIV 9, 3-5. — ([15]) XIV 8, 4.

Anne Comnène glisse à peu près de la même manière sur l'hérésie des Bogomiles, sorte d'amalgame, nous dit-elle, de l'hérésie des Manichéens, qu'on peut appeler aussi Pauliciens, avec l'infamie des Massaliens (1). Ces Bogomiles jouaient à la vertu, car ils cachaient leur perversité sous le manteau et le capuchon; c'était une race ténébreuse, qui se tenait dans les trous comme des serpents, et qu'Alexis arriva à tirer à la lumière, à la suite de leur chef Basile. Ces gens méprisaient la théologie orthodoxe, décriaient l'administration ecclésiastique, appelaient les églises des temples du démon, et tournaient grossièrement en dérision la consécration du pain et du vin à la Messe (2). Ils étaient de plus persuadés qu'ils pouvaient endurer sans souffrir toute espèce de supplices, car les anges devaient les sauver du bûcher lui-même (3).

La pudeur empêche Anne d'insister sur cette hérésie, et elle renvoie ses lecteur à la « Panoplie dogmatique » d'Euthyme Zigabène (4). Le mal causé par là était profond, et bien des gens, même dans les milieux les plus distingués, en étaient infestés. Aussi l'empereur Alexis n'hésita pas à condamner au bûcher d'un seul coup Basile et sa séquelle (5). Ce ne fut d'abord qu'une menace: tous ceux qui se rétractèrent furent aussitôt délivrés. Quant aux autres, ils furent seulement incarcérés et moururent en prison, abondamment pourvus de tout (6).

Mais devant l'impénitence de l'hérésiarque, l'empereur et le synode, présidé par le patriarche Nicolas, jugèrent qu'il était dangereux de ménager plus longtemps Basile. On éleva un grand bûcher sur l'hippodrome et, de l'autre côté, on planta une croix: jusqu'au bout, on laissa au condamné la possibilité de se sauver. Ce fut en vain, et il périt dans les flammes. La description de ce supplice est une des scènes les plus dramatiques de l'Alexiade (7). Combien de Turcs et de Manichéens reçurent sans doute le baptême uniquement pour échapper aux supplices ou aux mauvais traitements qu'ils redoutaient de la part d'Alexis (8).

Mais ce prince très orthodoxe fut-il lui-même toujours très respectueux de l'Eglise? La question peut se poser en

(1) XV 8, 1. — (2) XV 8, 5. — (3) XV 8, 6. — (4) XV 9, 1. — (5) XV 9, 3. — (6) XV 9, 4-5. — (7) XV 10, 1-4. — (8) VI 9, 4-5; 13, 4; XIV 8, 9.

lisant sa vie alors même que sa fille a pris un soin scrupuleux de justifier sa mémoire. Il s'agit de la confiscation de certains biens ecclésiastiques, saisis sur l'ordre formel du basileus. En bref, quand le trésor fut épuisé, quand les Comnène et les Doukas eurent envoyé à la monnaie impériale tout ce qu'ils pouvaient prélever sur leur fortune, comme le basileus était toujours à court d'argent pour lever de nouvelles troupes et garder ses alliés contre Guiscard, à bout d'expédient, on recourut aux anciens canons sur l'aliénation des biens ecclésiastiques, aliénation permise en particulier quand il s'agissait de racheter des Chrétiens prisonniers avec des objets jadis consacrés au culte, présentement hors d'usage.

Le sébastocrator Isaac, le frère d'Alexis, convoqua le synode et le mit au courant de la mesure décrétée, ralliant la majorité des suffrages. Mais il se heurta à l'opposition de Métaxas, et surtout de Léon, archevêque de Chalcédoine. Celui-ci défendit sa position avec une violence de langage qui blessa profondément l'empereur et son frère; pour se débarrasser de ce fâcheux, qui traitait de flatteurs ses collègues soumis, et qui avait rallié autour de lui des partisans, on lui fit un procès d'hérésie sur des paroles qu'il avait prononcées sans assez les mesurer, et on le condamna à propos d'erreurs concernant le culte à rendre aux saintes images [1].

Mais les ennemis d'Alexis ne désarmèrent pas pour autant, et ils profitèrent de cette saisie des biens ecclésiastiques pour monter une caballe contre l'empereur. Ce dernier, qui avait bien l'intention de restituer aux différents sanctuaires ce qui leur avait été seulement emprunté pour le temps de la guerre, résolut de se justifier en public, devant le sénat, l'armée et le clergé. On lut, devant les défenseurs des monastères, l'inventaire des objets sacrés, tels que les plaques d'or et d'argent qui revêtaient les portes de la Chalcopratia [2], les ornements de même métal qui se trouvaient sur le cercueil de l'impératrice Zoé [3]. Après quoi, Alexis reconnut les faits, mais, dans un plaidoyer habile, il représenta à sa décharge la situation désespérée de l'empire, rappela les exemples fameux de Périclès et de David. comme les cas d'exception prévus par les lois canoniques, puis de nouveau il se con-

[1] V 2. — [2] VI 3, 2. — [3] VI 3, 3.

damna et alloua officiellement de larges subventions aux édifices spoliés. Après quoi cette affaire fut enterrée [1].

C'est le lieu de signaler une assemblée que nous trouvons souvent mentionnée dans l'Alexiade, le synode ecclésiastique, différent du concile [2]. Il s'agit d'une assemblée d'évêques, présidée par le patriarche [3]. Nous voyons le synode mentionné dans des réunions plénières auxquelles prennent part aussi le sénat, l'armée, les higoumènes des monastères. Maintes fois l'empereur a recours à lui: c'est lui qui juge Alexis et lui impose une pénitence à cause du sac de Constantinople, fait par les troupes des Comnènes [4]; c'est lui qui autorise la saisie de certains biens d'Eglise [5] et qui justifie ensuite le basileus quand on l'incrimine à ce sujet [6]; c'est lui qui est appelé à juger des procès d'hérésie comme nous l'avons vu à propos d'Italos, de Nilos et des Bogomiles. Mais, si nous en croyons Anne Comnène, chaque fois que le synode se réunit au temps d'Alexis, c'est toujours sur l'ordre ou l'initiative de l'empereur.

Il nous reste un mot à dire de la philosophie dans l'Alexiade. A propos du procès d'Italos, Anne nous parle de ce personnage bizarre pour qui elle n'éprouve pas la moindre sympathie, car il s'agit d'un Italien venu à Constantinople. Non seulement sa prononciation et son langage étaient défectueux, mais son enseignement et son influence étaient pernicieux. Disciple de Psellos, il se posa bientôt en rival jaloux de son maître; protégé de Michel VII, sans toutefois arriver à supplanter Psellos, il abusa de la faveur impériale pour trahir l'empire; réfugié à Rome, il obtint son pardon, revint à Constantinople, et bientôt succéda comme « consul des philosophes » à Psellos qui embrassait la vie monastique: Anne ne nous dit pas si c'est avant ou après la révolution de Botaniatès; chargé de former la jeunesse, il est un maître d'indiscipline et de grossièreté. Cependant l'Alexiade ne nie pas son talent dialectique, ni la connaissance approfondie qu'il a de Proclos, de Platon, de Porphyre et de Iamblique, surtout d'Aristote. Mais ce n'est qu'un barbare latin, incapable de se maîtriser dans la discussion, et allant jusqu'à user d'injures,

(1) VI 3, 4-5. — (2) Vg. I 13, 4. — (3) X 1, 5; XV 8, 6. — (4) III 5, 4-5. — (5) V 2, 3. — (6) VI 3, 2.

même de voies de fait, à l'égard de ses antagonistes. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il soit tombé dans de graves erreurs sur les idées et la métempsychose; nous avons dit précédemment sa condamnation par le synode [1]. A la fin de son ouvrage, Anne parlera d'Eustratios, évêque de Nicée, comme d'un homme versé dans toutes les sciences, plus fort en dialectique que ceux qui fréquentaient le Portique ou l'Académie [2].

Mais y a-t-il lieu de parler de la philosophie même d'Anne Comnène? Oui, si l'on veut, au sens large du mot; car nous relevons au cours de son récit un certain nombre de considérations morales sur la guerre, les grands hommes, l'instabilité de tout ce qui est dans le temps, la douleur, considérations qui ne manquent pas d'originalité.

Anne Comnène blâme les hommes au pouvoir qui, lorsque le monde est en paix, excitent leurs voisins à faire la guerre; car la paix est le but de toute guerre, et préférer la guerre quand on peut choisir la paix, c'est se conduire en insensé et en démagogue. Aussi bien, continue-t-elle, son père chercha-t-il toujours à maintenir la paix par tous les moyens, et il passa des nuits à réfléchir sur la manière de la restaurer [3]; du reste un bon général n'est pas celui qui cherche à remporter la victoire toujours en tirant son épée: c'est celui qui sait profiter des circonstances, mener habilement les choses et traiter opportunément, comme le fit si bien Alexis [4]. En effet, c'est être courageux que de remporter une victoire grâce à sa sagesse, et c'est être téméraire que d'être énergique sans jugement, car, en cas de guerre, on est courageux seulement contre ceux que l'on peut vaincre, mais on est téméraire contre ceux dont on ne peut venir à bout. Dans ce dernier cas, il faut conduire les hostilités d'une autre manière, et essayer de triompher sans combattre. La première vertu d'un général est de remporter une victoire sans danger, sinon le succès est acheté si chèrement qu'il en devient odieux. Le basileus Alexis a su réduire ses adversaires en recourant tantôt aux armes, tantôt à la diplomatie ou à la ruse, selon les occasions: c'est ce qui fait son grand mérite [5].

Le héros, pour Anne, est celui qui sait mourir noblement [6], qui est ferme de caractère et exécute ce qu'il a dé-

[1] V 8, 3-6; 9, 1-5. — [2] XIV 8, 9. — [3] XII 5, 2. — [4] XIII 4, 3. — [5] III 4, 3; XV 3, 2-3. — [6] II 4, 6.

cidé en méprisant les contingences extérieures (1), qui se montre libéral, c'est-à-dire toujours prêt à donner dans la mesure où il a, car la libéralité ne s'évalue pas d'après la donation matérielle, mais d'après l'intention (2). Sans doute les qualités physiques et les dons extérieurs sont secondaires, mais ils ont leur prix (3), par exemple pour s'imposer aux foules qui sont avant tout séduites par là (4). Ainsi doté, un tempérament puissant est incapable d'obéir, fût-il même de basse extraction comme un Robert Guiscard (5). L'esclave, lui, est l'ennemi de tout ce qui lui est supérieur, donc l'ennemi de ses maîtres, et il est également affreusement méchant à l'égard de ses compagnons d'infortune (6). C'est un fait que les gens de basse extraction aiment à jouer le personnage de ceux qui sont grands (7).

Ce n'est pas être héroïque, mais tout simplement présomptueux, que de s'entêter pareillement devant l'impossible (8): fuir dans ce cas, surtout lorsqu'on est le chef, n'est pas une lâcheté, car tant que le général est vivant, il reste l'espoir de recommencer un combat et de vaincre; lui mort, c'est le désastre irrémédiable pour le pays (9).

Les hommes et les choses sont tellement changeants. Anne, avec sa longue expérience, parfois bien douloureuse, ne peut s'empêcher de commencer son livre en notant que « le temps, qui coule irrésistiblement et d'un mouvement ininterrompu, entraîne et emporte avec lui tout ce qui devient pour l'engloutir dans un abîme d'oubli... », et comme le dit un tragique « il fait naître ce qui est encore caché, et ce qui a paru à la lumière, il le voile » (10). Au fond, c'est Dieu qui se plaît à déjouer les plans des humains (11), et voilà la vraie raison de l'instabilité: la Fortune élève la condition de l'homme quand elle veut lui sourire, elle le ceint du diadème impérial et empourpre ses sandales; puis quand elle fronce les sourcils, au lieu de pourpre et de couronne, elle le revêt de noires défroques: allusion à Botaniatès qui passe du palais impérial dans un monastère (12).

Les jugements humains sont si versatiles: cet homme que l'on comble de louanges aujourd'hui, que l'on escorte et que

(1) II 9, 3. — (2) II 4, 8. — (3) III 10, 6. — (4) I 7, 2. — (5) I 10, 4. — (6) II 4, 4. — (7) I 12, 7. — (8) V 4, 7. — (9) VII 3, 10. — (10) Intr. I, 1. — (11) IX 7, 3. — (12) III 1, 1.

l'on honore, on le traitera de la manière exactement opposée dès qu'on verra changer la fortune de sa vie [1]. Tout le monde flatte celui qui occupe le trône, et personne ne se soucie de donner la moindre marque d'adulation à celui qui n'est plus [2]. Bien souvent nous jugeons d'après nos sympathies ou nos antipathies, et voilà pourquoi il y a tant d'avis différents sur un même sujet [3]. Bien souvent aussi l'intérêt nous guide: après la chasse, on se moque de l'appât [4]. Mais ces hommes qui changent continuellement de couleur avec les changements de gouvernement, sont tous des gens nuisibles au bien public [5].

Ces quelques exemples suffisent pour nous permettre d'apprécier la philosophie morale d'Anne Comnène. On sent qu'elle a été souvent aux prises avec la souffrance et qu'elle a payé chèrement son expérience: elle-même estime que toutes ses épreuves ont suffisamment purifié son âme [6], et la douleur l'a tellement saisie un jour, qu'elle assure avoir cette fois méprisé la philosophie: son père se mourait [7]. Mais ce fut un éclair, et la conscience si délicate de la princesse chrétienne se trahit dans les lignes de l'Alexiade. Le fait de n'avoir jamais failli conduit parfois à un fol orgueil, tandis que le pécheur, s'il est pieux, sent son âme envahie par la crainte de Dieu, cela d'autant plus qu'il a entrepris de grandes choses et qu'il est haut placé; car il redoute d'être pour Dieu un objet de colère en agissant avec insolence ou présomption, et de perdre peut-être tous ses biens en étant précipité du trône. Que sont alors les dignités et les richesses quand on est envahi par de tels sentiments? [8].

Terminons par cette description de la bienséance, qu'Anne Comnène a si bien étudiée: ni retenue sauvage et rigide, ni laisser-aller sans frein, mais allier l'affabilité à la dignité morale [9].

(1) IX 9, 5. — (2) XIV 7, 5. — (3) III 1, 4. — (4) I 15, 6. — (5) I 16. 7. — (6) XV 11, 24. — (7) XV 11, 15. — (8) III 5, 1-2. — (9) III 8, 3.

II.

Les Latins et les Croisés [1].

Ces forces d'Occident, dont Anne Comnène parle avec effroi, étaient-elles donc vraiment si terribles? Repassons d'abord les données fournies par l'Alexiade. Rappelons-nous que notre écrivain, au commencement de son histoire, évaluait à 30.000 hommes les forces de Robert Guiscard transportées en Illyrie [2]. Ce chiffre est très discutable comme nous le signalons en son lieu. Donc les adjectifs un peu forts seront toujours à considérer avec réserve quand, à propos des Croisades, nous entendrons mentionner des « nombres incommensurables » de guerriers [3], des troupes « innombrables », commandées par des rois, des ducs, des comtes et même des évêques [4], si bien qu'on aurait pu comparer ces guerriers aux étoiles du ciel ou au sable de la mer, aux feuilles et aux fleurs printanières. Il est impossible de se rappeler seulement les noms des seuls chefs d'une telle multitude [5]. A la fin de sa vie, Alexis fera mélancoliquement la recension de ces armées considérables transportées par lui, avec si peu de profit pour l'empire [6]. Si nous en croyons l'Alexiade, Pierre l'Ermite arriva avec 80.000 hommes de pied et 100.000 à cheval [7], Godefroi de Bouillon avec 70.000 hommes de pied et 10.000 chevaliers [8], Bohémond avec des troupes qui défient toute évaluation [9], et qui sont du moins très nombreuses, comme son chef le dit lui-même dans le traité de 1108 [10]; des Normands qui suivent Pierre l'Ermite surviennent au nombre de 10.000 [11]. Il faut encore ajouter à ces flots humains les femmes et les enfants qui accompagnaient les armées [12], multitude sans armes, plus nombreuse que le sable et les étoiles, portant des palmes, avec des croix sur leurs épaules. Anne nous dit également que la flotte des Pisans comprenait 900 vaisseaux [13].

[1] G. Buckler, *Anna Comnena*, p. 438-478 (London 1929). — [2] I 16, 1. — [3] X 11, 10. — [4] X 10, 3. — [5] Id. 4. — [6] XIV 2, 1-2 — [7] X 5, 10. — [8] X 9, 1. — [9] X 8, 1. — [10] XIII 12, 1. — [11] X 6, 1. — [12] X 5, 6. — [13] XI 10, 1.

Nous pouvons avoir une idée de l'armement des troupes en relevant quelques détails dans l'Alexiade. Le chevalier est revêtu d'un pesante armure (1), ou d'une cotte de maille (2); il porte le casque, l'épée et le bouclier (3); d'aucuns manient une arme offensive qu'Anne Comnène nous a décrite avec curiosité, l'arbalète (4); dans les charges, ils se servent surtout de leur longue lance (5).

Etant donné ce lourd armement, nous comprenons aisément que l'Alexiade nous représente les Francs comme invincibles dans un espace restreint et faciles à capturer en terrain découvert (6), indomptables à cheval et inoffensifs une fois démontés. Aussi leurs ennemis ont-ils soin de viser avant tout les chevaux, afin de réduire à l'impuissance les cavaliers, engoncés dans leurs lourdes armures (7).

Mais la bravoure des Latins est proverbiale; Anne Comnène ne discute pas ce point, et elle en multiplie les témoignages dans son ouvrage. Aussi les Francs, dès le début de la croisade, sont-ils victorieux des Turcs à Nicée (8), à Dorylée (9), à Antioche, à Jérusalem. Signalons toutefois qu'au départ, ils ont été munis de machines de guerre par Alexis lui-même (10).

Ces armées étaient autrement recrutées que celles de Robert Guiscard qui, dans sa haine contre l'empire, avait enrôlé de force, sans distinction d'âge, tous les hommes de son pays, grande pitié dont l'Alexiade nous donne la description (11). Cependant Tancrède, une fois maître d'Antioche, se vit obligé d'augmenter ses forces et fit des levées parmi les Arméniens; il enrôla également des Francs qui se trouvaient sans service après la prise de Jérusalem (12).

Nous pouvons juger des souffrances qu'avaient à endurer les troupes, par la situation critique de l'armée de Bohémond dans la dernière campagne contre Alexis en 1105. Déjà nous savions combien une armée avait pu souffrir sous Antioche. Mais nous avons des détails vécus et pittoresques sur cette expédition gigantesque, recrutée dans tous les coins d'Occident (13), commandée par des chefs valeureux tels que Guy, le propre frère de Bohémond, le comte Sarakénos, Kontopaga-

(1) XI 6, 3. — (2) XIII 8, 2. — (3) I 11, 5. — (4) X 8, 6. — (5) VI 10, 4; VII 8, 5. — (6) XIII 5, 7. — (7) XIII 8, 1. — (8) XI 1, 4. — (9) XI 3, 5-6. — (10) XI 2, 1. — (11) I 14, 1-2. — (12) XII 2, 2. — (13) XII 1, 1-2.

nos [1]. Elle se trouve bientôt dans une situation très critique, bloquée par mer et par terre, dans la plus grande pénurie, affamée, sans moyen de communiquer avec l'Italie parce que Cantacuzène a brûlé les navires de Bohémond [2]. Ajoutez à cela une maladie terrible qui décimait les hommes [3]; c'est pourquoi, dès que Bohémond eut conclu un armistice avec les envoyés d'Alexis, il demanda comme première grâce qu'il lui fût permis de changer son camp de place, tellement la puanteur était épouvantable [4]. Aussi bien, l'orgueilleux normand avait-il pris ses précautions pour que les parlementaires grecs ne voient pas de près l'état lamentable de son armée, et il les tenait à l'écart, gardés par une centaine de sergents qui devaient les empêcher de sortir la nuit et d'inspecter le camp, ce qui les aurait rendus plus dédaigneux à l'égard de l'ennemi [5]. Du reste, tout le monde était las, même parmi les officiers du Normand, et un comte de haut lignage, voyant que les pourparlers traînaient entre les envoyés impériaux et son chef, relança ce dernier et lui intima rudement l'ordre de faire la paix [6]. Il n'y avait plus pour Bohémond qu'à s'exécuter et, la mort dans l'âme, après bien des hésitations, il signa le traité de 1108 qui laissait à l'empereur la charge de sauver les débris de sa magnifique armée [7].



Les Croisés.

Anne a croqué au vif le caractère des Croisés dans quelques scènes fort jolies. L'une d'entre elles nous montre Alexis abreuvé de soucis à cause de ces multitudes de Croisés répandus sur l'empire, et dont les chefs ne songeaient qu'à le détrôner. Sans forces suffisantes pour s'imposer, le basileus use de diplomatie et distribue présents et dignités; il s'adapte aux situations, se fait tout à tous, et comme un bon médecin, observe les règles de son art. Quel doigté ne fallait-il pas avec ces Latins, dont il sentait l'hostilité.

Aussi, dès le lever du jour, les audiences d'Alexis commençaient elles, et les Francs défilaient à tour de rôle pour

(1) XIII 5; 6, 1. — (2) XIII 2, 2-4; 6, 4. — (3) XIII 8, 6. — (4) XIII 10, 1. — (5) XIII 9, 3-8. — (6) XIII 9, 7. — (7) XIV 4, 3-2.

exposer leurs requêtes, tandis que l'empereur les traitait avec politique. Car ces comtes, tels que l'Alexiade nous les montre, étaient naturellement effrontés et violents, cupides, immodérés dans leurs désirs, et surtout bavards au point de défier toute autre race.

Il n'était évidemment pas question de protocole dans ces audiences: chacun entrait comme il voulait, avec qui il voulait, et c'était un défilé ininterrompu. Aucune clepsydre malheureusement pour mesurer le temps de leurs discours, comme jadis celui des orateurs. Leur langue, comme leur humeur, ne connaissait pas de frein; aussi, sans aucun égard pour l'autocrator, et sans se soucier de l'indignation des courtisans, ils ne cessaient de discourir et de présenter des requêtes. On sait assez, ajoute Anne Comnène, leur loquacité et leurs arguties.

Cela durait ainsi jusqu'au soir, et le basileus était resté à jeun tout le jour. Enfin il se décidait à quitter son trône pour regagner ses appartements. Cependant il n'en avait pas encore fini avec l'importunité des Francs; ceux qui n'avaient pas réussi à avoir d'audience le poursuivaient à l'intérieur du palais, tandis que les précédents interlocuteurs revenaient eux-mêmes à la charge, enchaînant de nouveaux arguments. Alexis se tenait immobile et imperturbable, pendant qu'il endurait cette frénésie de bavardage et qu'il faisait les réponses appropriées.

C'était une nouvelle cérémonie qui recommençait, sans que l'on pût en soupçonner le terme. L'empereur du reste empêchait que l'on repoussât les fâcheux, car il connaissait leur naturel irritable et craignait qu'un prétexte futile ne donnât lieu à des excès de fureur, dont l'empire aurait dû supporter les dommages. En vain les courtisans épuisés sortaient-ils pendant la nuit qui avançait, pour se délasser un peu; quand ils rentraient de fort méchante humeur, ils trouvaient l'empereur toujours debout, dur à la fatigue. Alors, comme suprême ressource, ils changeaient de position, s'asseyaient, s'appuyaient contre le mur.

Les Francs étaient sans pitié; ils parlaient avec profusion et criaient dans un bavardage sans mesure, chacun se relayant à tour de rôle. Enfin l'autocrator avait tout juste le temps de prendre un court repos vers deux ou trois heures du matin,

et de nouveau une autre journée commençait semblable aux précédentes [1].

Anne, dans ce passage, n'a fait qu'insinuer des traits de caractère sur lesquels elle revient avec plus de détails en différents endroits.

C'est d'abord la versatilité et l'inconstance des Francs, qui se laissent si facilement emporter [2], et qui à la première occasion renient leurs traités sans scrupule [3]. C'est ainsi que Bohémond, après s'être si longtemps révolté contre l'autorité d'Alexis, du jour où il accepte de demander la paix, sollicite des représentants impériaux la simple permission de changer son camp de place, tellement l'humeur d'un Franc est capricieuse et fantasque, et passe en un clin d'œil d'un extrême à l'autre [4]. Un peu plus tard, le même Bohémond, devant les conditions d'Alexis, dures à son amour-propre, se butte et veut rompre tous les pourparlers sans plus attendre [5].

Aussi bien Baudoin, le roi de Jérusalem, a-t-il échoué devant Tyr, parce qu'il n'a pas eu la persévérance d'en conduire le siège d'une façon serrée jusqu'au bout [6].

C'est sa fougue naturelle qui fait la valeur du guerrier franc, car, lorsqu'il est lancé, plus rien ne l'arrête [7]; en particulier les Latins sont irrésistibles au premier choc [8], et la vue de l'ennemi semble décupler leur audace [9]. Tatikios a peine à la contenir devant les Scythes, et à Chio, malgré la témérité de l'engagement et la défense de Dalassène, ils chargent furieusement contre les Turcs, qui ont l'habileté de les démonter en visant leurs chevaux et qui les mettent en désordre [10]. Le stratagème de Bohémond qui rentre d'Antioche en Italie dans un cercueil, en jouant le mort, dépasse Anne Comnène. Elle nous décrit pourtant avec complaisance les horribles détails qui doivent diminuer l'adversaire de son père. Pour que ce pseudo-cadavre parût exhaler de l'odeur, on plaça près de Bohémond un coq égorgé. Au bout de quatre ou cinq jours, évidemment, la bête répandit une odeur fétide, (du moins, a-t-elle soin de remarquer, pour ceux qui ont un odorat) et cette puanteur semblait venir du pseudo-cadavre. Mais cet affreux Bohémond jouissait d'autant plus. « Je m'étonne qu'il

[1] XIV 2, 4-8. — [2] XI 2, 2. — [3] X 5, 4. — [4] XIII 10, 1. — [5] XIII 11, 2. — [6] XIV 2, 9. — [7] X 5, 10. — [8] V 4, 2. — [9] VI 14, 7. — [10] VII 8, 5.

ait pu supporter vivant un tel siège de ses narines. Mais depuis j'ai appris que tout peuple barbare est difficile à détourner de ce qu'il désire avec acharnement, et qu'il n'y a rien de si pénible qu'il n'endure, une fois embarqué dans les tâches ardues de son choix » (1).

Le Franc va jusqu'au bout quand il veut, et cette force de sentiment est manifeste dans sa piété. Les Croisés obtiennent du gouverneur byzantin la permission de visiter les églises de Nicée, où leur venue était suspecte, mais par petits groupes de peur qu'ils ne pillent une cité reprise au Turcs (2). Sous les murs d'Antioche, nous les voyons au naturel, grâce à certains traits que l'Alexiade nous rapporte fidèlement. Les prêtres ne mâchent pas la vérité, et ils leur déclarent sans ambage que, s'ils sont pressés par la famine sous les murs d'Antioche et s'ils sont éprouvés, c'est qu'ils ont manqué aux promesses faites à Dieu en ne se gardant pas purs. Qu'ils réparent donc par leur repentir et leur pénitence: le Ciel se laissera peut-être toucher.

Quelques jour plus tard, une révélation indique l'endroit où se trouve enterrée la lance qui perça le côté du Christ; aussitôt les Croisés de fouiller le sol, mais en vain, et ils en sont désolés. Ils recommencent avec plus de soin et trouvent cette fois: les voilà sûrs d'eux-mêmes, et quand l'heure est venue d'engager le combat contre l'ennemi, au cri de « Dieu avec nous! », ils foncent et culbutent tout sur leur passage: c'est la victoire complète. Leur foi est sans respect humain: le même jour, avant l'engagement décisif, le comte de Flandre a obtenu la faveur de charger les Turcs le premier de tous, accompagné de trois hommes seulement. Alors, sur le front des deux armées prêtes à en venir aux mains, il se prosterne trois fois à terre et implore le secours de Dieu (3).

Malheureusement la conduite des Francs était parfois très répréhensible. Relevons seulement ces deux traits qui les montrent sans pitié, même devant ce qu'il y a de plus vénérable dans la religion. Il s'agit de Normands; une première fois, près de Dyrrachium, ils brûlent implacablement une église, dédiée à St-Nicolas, où leurs ennemis s'étaient réfugiés, croyant trouver là un asile sûr qui serait respecté (4). Plus

(1) XI 12. — (2) XI 2, 10. — (3) XI 6, 7-8. — (4) IV 6, 6.

tard, pendant la première Croisade, ils massacrent avec sauvagerie des prêtres en ornements sacerdotaux et des fidèles venus au devant d'eux en procession. Y eut-il méprise? Le fait est là (1).

La colère bouillonne, et l'homme se retrouve particulariste, indépendant, sans frein: Anne Comnène l'a encore très bien noté. Quand il s'agit de combats et de guerres, il n'y a plus de discipline ou de manœuvre qui tienne, mais la fureur les emporte, aussi bien les simples soldats que leurs chefs (2). L'unité de commandement était réduite au minimum, et, sous les murs de Nicée, nous voyons qu'un secteur spécial est dévolu à chaque comte (3).

Relevons cependant un vrai sens de la solidarité, de la camaraderie. Malgré leur désir de capturer Alexis qui s'enfuit, les Normands qui le poursuivaient, s'arrêtent pour donner leurs soins à un des leurs que l'empereur vient de blesser pour s'ouvrir un passage (4).

Un défaut des Latins, qui est particulièrement et souvent relevé par Anne Comnène, est leur amour du lucre: ils aiment passionnément l'argent, et, pour une obole, ils vendraient tout ce qu'ils ont de plus cher (5), fût-ce même leurs femmes et leurs enfants (6). C'est ainsi que les Turcs entraînèrent dans un guet-apens, près de Nicée, les premières bandes croisées. Celles-ci apprirent, par des émissaires à la solde de l'ennemi, que les Normands avaient soi-disant pris Nicée et s'en partageaient le butin. Dès que les autres Latins entendirent parler de trésors, ils s'élancèrent en désordre, sans plus se soucier de discipline militaire, et tombèrent dans l'embuscade dressée par les Turcs qui les massacrèrent misérablement (7).

A peu près sur chacun des principaux chefs de la Croisade, Anne Comnène nous raconte une histoire qui dépeint leur amour du lucre. C'est Bohémond qui s'extasie devant la chambre du palais impérial où Alexis a fait entasser à dessein des trésors pour l'éblouir, et dont le contenu sera transporté gracieusement, royalement, chez le pauvre chef Normand; il faut lire toute la scène où Anne nous montre son père et Bohémond l'un cherchant à jouer l'autre à grand renfort de subtilité (8). C'est Tancrède qui ne prêtera serment à

(1) XI 8, 2. — (2) XI 6, 3. — (3) XI 1, 1. — (4) IV 7, 5. — (5) VI 6, 4. — (6) XI 2, 2. — (7) X 6, 3-4. — (8) X 11, 5-6.

l'empereur que si on lui cède la tente impériale, toute remplie d'or ([1]). C'est Baudoin, le roi de Jérusalem, qui convoite les présents du basileus; le comte de Tripoli ainsi que son évêque vont jusqu'à refuser de rendre le trésor confié ([2]).

Cet appétit pour l'argent n'empêche pas les Francs d'être fort orgueilleux et de jouer au désintéressement par amour-propre, tel Bohémond qui, après avoir désiré, fait mine de refuser, pour accepter ensuite comme s'il avait la main forcée par l'empereur ([3]). Des traits qui ne semblent que jactance à la princesse Anne (au fond c'est le sentiment de l'honneur qui se cherche) sont relevés maintes fois au cours de l'Alexiade, dès là qu'il s'agit des Latins, Normands, Croisés ou autres.

Pierre l'Ermite, pour trop se fier à la foule qui l'accompagne, fait fi des conseils d'Alexis et court au désastre ([4]); puis, lorsque le basileus lui reproche son imprévoyance, l'orgueilleux latin ne veut pas reconnaître son tort, mais il en rejette la responsabilité sur les autres, qui lui ont désobéi en suivant leurs caprices, et qui ne sont que des voleurs, des brigands, indignes à cause de cela de vénérer le saint Sépulcre.

L'arrivée d'Hugues de France, le frère du roi Philippe I, est une scène de genre, vraie et joliment décrite. Ce seigneur est fier de sa naissance, de ses richesses, de son pouvoir, et au moment où il quitte son pays, il s'annonce déjà au basileus par un message, qualifié de ridicule par Anne Comnène. Mais il tient à une brillante réception et ne craint pas de requérir du prince, à son arrivée, les prévenances et les honneurs qui conviennent à son rang. Quand Hugues est en Longobardie, il dépêche une seconde ambassade, au duc de Dyrrachium celle-là, composée de vingt-quatre messagers aux armures étincelantes d'or et conduite par un comte. « Qu'il soit porté à ta connaissance, duc, que notre seigneur Hugues est sur le point d'arriver et qu'il apporte de Rome l'étendard doré de St Pierre. Sache également qu'il est le chef de toute l'armée franque. Aussi prépare-toi à le recevoir, lui et ses troupes, d'une façon conforme à sa puissance, et à aller toi-même à sa rencontre ».

Les Byzantins ainsi alertés veillaient. Mais une tempête anéantit la flotte d'Hugues, et celui-ci aborda misérablement

([1]) XI 3, 2. — ([2]) XIV 2, 7 et 14. — ([3]) X 11, 5-6. — ([4]) X 6, 1.

sur une barque. Deux vigies l'aperçurent, coururent à lui et le menèrent au duc de Dyrrachium, non sans que le puissant seigneur, qui n'oubliait pas son rang, ait demandé un cheval pour faire moins piteuse figure (1).

Ce même Hugues pourtant consentit plus tard à prêter serment au basileus, et même à s'entremettre auprès de Godefroi de Bouillon pour le décider à faire de même. Mais l'autre s'irrita, et reprocha au frère du roi de France de s'être abaissé de son haut rang à celui d'esclave. Le bon sens l'emporte sur la fanfaronnade dans la repartie d'Hugues: pour être aussi intransigeant, il fallait rester chez soi. Mais puisqu'ils sont maintenant dans le pays des autres, et qu'ils ont grand besoin du basileus, il n'y a qu'à obéir à celui-ci (2).

Les Croisés, dès leur arrivée, manifestaient un souverain mépris pour un peuple qui leur paraissait efféminé à force d'être civilisé, et qui par conséquent devait être à la merci de leurs armes. Les plus petits seigneurs en jugeaient ainsi, et quand le basileus réunit un jour tous les chefs latins pour leur donner ses derniers conseils, un comte Franc eut l'outrecuidance de s'asseoir sur le trône impérial: grossièreté impardonnable au jugement d'Anne. Baudoin le fit lever et lui représenta que cela ne convenait pas; le Franc s'exécuta de mauvaise grâce, non sans maugréer entre ses dents et qualifier de rustre ce Grec, qui était seul assis, tandis que de si valeureux capitaines se tenaient debout à ses côtés (3).

Ce même Latin était trop orgueilleux et infatué de lui-même pour tenir compte des conseils d'Alexis, pourtant si justes: il l'apprit à ses dépens, quand il faillit être victime des Turcs dans une bataille où il avait combattu bravement à la manière franque, mais inconsidérément, sans réfléchir à la tactique de ses nouveaux ennemis (4).

Il faut lire au livre XI l'affreux massacre d'une bande de Croisés qui ne voulurent pas tenir compte des précieux avis d'Alexis et qui expièrent cruellement leur orgueil (5).

Aussi bien les Latins n'avaient-ils pas tellement raison d'être fiers; sans doute ils étaient braves, mais leur manque de culture devait leur faire piètre figure à Constantinople, parmi ces officiers, ces hauts fonctionnaires, qui étaient de fins

(1) X 7. — (2) X 9, 10. — (3) X 10, 6. — (4) XI 3, 4. — (5) XI 8, 3-5.

lettrés et des écrivains. Plusieurs des seigneurs Francs, signataires du traité de 1108, sont obligés de ne tracer qu'une croix sous leur nom calligraphié par un clerc: ils ne savent pas écrire.

Mais ils savent parler, et que de fois Anne Comnène reviendra sur leur loquacité intolérable qui n'a d'égale que leur humeur querelleuse. Ils sont aggressifs, pillards, cruels même. Les premières bandes de Pierre l'Ermite se conduisent dans les environs de Nicée comme des sauvages, démembrant les enfants à la mamelle, ou les enfourchant sur des perches pour les faire rôtir, tandis qu'ils torturent les vieillards (1).

Les barons ont également le sang chaud. Le basileus en avait fait appeler quelques-uns pour les convaincre de lui prêter hommage. Mais, à cause de la loquacité naturelle des Latins qui aiment les longs discours, répète Anne, le temps passait, et la rumeur se répandit parmi les Croisés que le basileus retenait prisonniers leurs compagnons. Et sans plus réfléchir, les Francs courent aux armes et un combat s'engage sous les murs de Constantinople (2).

Peu s'en faut que des paroles vives ne dégénèrent en rixe entre Tancrède et Paléologue, celui-ci reprochant au premier son manque de tenue devant l'empereur et sa cour. Mais Alexis et Bohémond s'entremettent et calment les deux adversaires (3). On se souvient de l'humeur batailleuse de ce prêtre Latin qui refusait de se rendre à Marianos, et qui soutint seul, jusqu'à épuisement, presque avec délices une lutte contre les Grecs réunis (4).

L'Alexiade relève deux faits qui découlent naturellement de cette humeur batailleuse: le duel et les ordalies. L'usage du premier est vraiment curieux. Le jour où un Franc de haut lignage est avide de combattre, il va se placer près d'un sanctuaire, élevé à un carrefour, et là, il demande à Dieu son aide, tandis qu'il attend celui qui osera le provoquer (5). Quant au combat singulier, nous le voyons employé par Bohémond comme jugement de Dieu à l'égard de deux chevaliers félons (6). Un dernier trait du caractère des Latins, signalé par Anne, est que ceux-ci sont toujours enclins à se moquer (7).

(1) X 6, 1. — (2) X 9, 3 sq. — (3) XI 3, 2. — (4) X 8, 7-10. — (5) X 10, 7. — (6) V 5, 1. — (7) XII 8, 5.

***

Arguments des Croisés contre Alexis.

Il s'agit plus exactement des griefs de Bohémond, qui est à la fois le chef et le porte-parole des ennemis d'Alexis. Un premier document nous renseigne sur la mentalité des mécontents: c'est une réponse que le Normand expédie d'Antioche au basileus vers l'an 1102. L'empereur est responsable des heurts survenus entre Grecs et Latins. Il avait promis de seconder ceux-ci avec une forte armée, et il ne l'a pas fait. Le représentant impérial, Tatikios, devant les souffrances endurées par l'armée assiégeante à Antioche, n'a pas eu le courage de rester plus longtemps et il a quitté les Croisés, en les abandonnant en plein danger. Comment serait-il juste, dans ce cas, de remettre au basileus une place que les Latins ont pris seuls, au péril de leur vie, abandonnés par les forces impériales? (1).

La réponse est claire d'après l'Alexiade: Alexis en personne a suivi les Latins avec une forte armée; mais lui et Tatikios ont été victimes de faux rapports, concertés ou non à l'avance. S'ils ont observé les traités, que les Latins aussi les observent en remettant la ville conformément à leurs serments.

De Corfou, Bohémond, sortant vivant de son cercueil, après son équipée tragi-comique, fait porter à l'empereur un message comminatoire où, sans plus préciser, il affirme qu'il ne laissera pas sans vengeance les maux endurés les premières années de la Croisade, parce qu'après avoir pris Antioche et asservi la Syrie, il a été abreuvé d'amertumes par Alexis, renvoyé d'espoirs en espoirs, et lancé dans mille aventures avec les barbares. Le message s'achève. sanguinaire, sur les pires menaces (2). Bohémond, après avoir levé des guerriers en Occident, remplira l'empire de meurtres et de flots de sang, jusqu'à ce qu'il plante sa lance au cœur de Byzance.

Une fois rentré en Italie, le Normand couvre d'invectives l'autocrator, qu'il appelle païen et ennemi des chrétiens (3),

(1) XI 9, 1. — (2) XI 12, 5-6. — (3) XII 1, 1-2.

usant de stratagème pour donner une apparence de vraisemblance à ses dires (4). Toute l'Alexiade répond péremptoirement à cette accusation, si grossière qu'elle ne vaut pas la peine d'être réfutée. Signalons cependant qu'Alexis juge bon de renvoyer alors en Occident, pour détruire ces calomnies, les seigneurs croisés qu'il avait délivrés et qu'il faisait vivre à ses frais à Constantinople (5).



Alexis et les Croisés.

Aussi bien Alexis n'avait-il rien à se reprocher vis-à-vis de l'expédition en Terre Sainte, si nous examinons sa conduite et si nous relevons tout ce qu'il a fait en sa faveur d'après l'Alexiade. Celle-ci ne met pas en doute le but, très noble, poursuivi en toute droiture d'intention par la masse des Croisés: délivrer Jérusalem. Ce but est mentionné expressément dans une pièce officielle, paraphée à la fois par des seigneurs Latins et des plénipotentiaires impériaux, le traité de 1108 qui marque l'écrasement définitif de Bohémond. Si ce n'eût pas été admis par les Grecs, il leur eût été loisible de supprimer une phrase qu'ils jugeaient mensongère, puisqu'ils tenaient les vaincus à leur merci (1).

Ailleurs Anne Comnène revient sur les motifs de la Croisade, cette migration vers l'Asie, effrayante à la voir du Bosphore, « de tout l'Occident et de toutes les tribus barbares qui habitaient entre l'Adriatique et les colonnes d'Hercule » (2). L'ensemble des Latins désirait sincèrement vénérer les Lieux Saints; mais d'aucuns, plus perfides, tels que Bohémond et ses comparses, avaient le secret espoir de s'emparer de Constantinople et de se créer des principautés aux dépens des Grecs dans l'empire (3).

On sent, dans l'Alexiade, un certain scepticisme sur les fins de la Croisade: la princesse byzantine, habituée aux calculs politiques, ne comprend pas un désintéressement aussi extravagant, à son avis. Sans doute elle l'admet pour la foule, non

(1) XII 8, 4-5. — (2) XII 1, 5-6. — (3) XIII 12, 1. — (4) X 5, 4. — (5) X 5, 10; 6, 7; 9, 1; 11, 7.

sans quelque commisération; mais elle voit aussi des combinaisons machiavéliques, et elle n'a pas tort quand elle soupçonne particulièrement la pureté d'intention des Normands, les anciens et irréductibles ennemis de l'empire.

Cependant, quand elle attribue des visées égoïstes à Pierre l'Ermite lui-même, prêchant la Croisade afin de s'assurer un second pèlerinage à Jérusalem en robuste compagnie et d'éviter ainsi les mauvais traitement dont il aurait été victime lors d'une première visite, c'est bien rapetisser les évènements (1).

A Byzance, le mouvement de la Croisade, tel qu'il est apparu d'abord, tel qu'il s'est achevé ensuite par une expédition de Bohémond contre Constantinople, a été jugé de la même manière que les invasions des Scythes ou des Petchenègues; sans doute, cette fois, l'on avait affaire à des Chrétiens, et cela offrait bien quelque garantie. Mais les Normands jadis étaient chrétiens aussi et on les avait vus à l'œuvre. Voilà qu'on les retrouvait plus nombreux que jamais, accompagnés d'alliés. On crut cependant à leur bonne foi, mais avec prudence.

Bientôt les faits ruinèrent les espérances, et les adversaires de jadis se retrouvèrent les uns en face des autres, aussi acharnés qu'autrefois à se défendre ou à conquérir.

Tant que l'empereur Alexis put accorder pleine confiance aux Latins, il le fit, et parce qu'ils étaient chrétiens, sa fille nous le dit expressément, et parce que c'était l'intérêt de l'empire; ces renforts auxiliaires en effet permettaient au basileus de reprendre aux Turcs des portions de territoire qu'ils avaient envahies (2). Il y eut donc des traités d'alliance signés en bonne et due forme; le traité de 1108 entre Bohémond et Alexis mentionne expressément qu'il en annule un précédent, conclu au moment où Bohémond passa par Constantinople au début de la Croisade, et violé dans la suite (3).

Le basileus fit tout pour prévenir les conflits avec les Latins: nous avons vu sa patience à l'égard des chefs de la Croisade; son principe d'action dans la circonstance nous est expressément indiqué par Anne: « Il veut éviter toute guerre civile » (4). C'est dire qu'il ne considèrait pas l'expédition des La-

(1) X 5, 5-6. — (2) XIV 2, 1. — (3) XIII 12, 1. — (4) X 9, 5.

tins comme les autres expéditions de barbares, toujours plus ou moins hostiles et redoutables. Ici, il s'agit de chrétiens, qui ont un but chrétien, et avec qui les Byzantins ont encore au moins des liens de parenté dans la foi, quand bien même on refuserait de voir dans ces barbares d'Occident les descendants de ceux qui fondèrent le glorieux empire dont le siège est maintenant à Constantinople.

Mais cela ne l'empêche pas pour autant de prendre toutes les mesures de prudence qui s'imposent quand des troupes armées passent en grand nombre dans un pays riche, et que dans ces troupes il y a des éléments frondeurs, agités, grossiers, même à demi-barbares. Aussi échelonne-t-il des escadrons de l'armée impériale, munis d'interprètes, avec mission de surveiller les nouveaux venus, de les maintenir dans l'ordre tout en évitant ou en apaisant les conflits (1).

Le basileus est prêt à aider les Croisés de tout son pouvoir; mais si, d'une part, il souhaite les accompagner, de l'autre il n'ose le faire, du moins pour l'instant, afin de ne pas manifester l'infériorité numérique de ses troupes (2), car il se défie toujours prudemment du caractère latin qui lui en impose par ses ressources, et qui l'effraie par ses mouvements.

En tout cas, il n'a pas ménagé ses bons offices (3). Il a soin d'assurer le ravitaillement des Latins en leur fournissant de larges approvisionnements (4); il leur fait part de son expérience dans les combats contre les Turcs, soit qu'il les instruise de la tactique de l'ennemi, soit qu'il leur suggère les meilleures manœuvres (5) Plus tard ce seront de grosses distributions d'argent et toute espèce de libéralités (6). Ceci n'exclut pas l'habileté du politique qui s'ingénie à empêcher une concentration de forces étrangères, dangereuse pour son pays; il transporte aussitôt par mer certains contingents plus agités directement à Jérusalem, il se gagne les autres par des paroles affables: bref, il sait merveilleusement faire front aux évènements (7).

C'est le grand mérite d'Alexis d'avoir su maîtriser et subjuguer des forces qui, loin de nuire à son empire, le serviront désormais (8). Mais perpétuellement il sera en haleine qu'il

(1) X 5, 9; 9, 2; 10, 5. — (2) XI 2, 2. — (3) X 10, 3. — (4) X 5, 9; 9, 11. — (5) X 10, 7; 11, 8-9. — (6) XI 8, 5, — (7) X 10, 2. — (8) X 5-11.

s'agisse soit de sauver la vie de Pierre l'Ermite, dont les bandes ont été affreusement massacrées par leur faute [1], soit de mobiliser de grandes forces pour les mener au secours des Croisés devant Antioche et presque aussitôt d'ordonner leur retraite, en voyant arriver des seigneurs latins en fuite et en apprenant la venue d'une armée turque considérable sous les ordres d'Ismaël [2], ou qu'il épuise en vain tous les arguments pour épargner un désastre certain à des renforts latins qui ne veulent rien entendre et qui courent à leur perte [3]. Tantôt c'est un fort que son ami le comte de Toulouse lui demande de faire construire à Tripoli, et aussitôt Alexis envoie une flotte avec tout le nécessaire [4]; tantôt ce sont des approvisionnements à assurer et à expédier de Chypre aux Croisés [5]; tantôt ce sont des prisonniers latins à délivrer dont il faut négocier le rachat et payer la rançon, puis qu'il faut faire vivre royalement à Constantinople [6]; enfin ce sont les pélerins d'Occident qu'Alexis s'offre à conduire directement à Jérusalem [7].

Comment après cela ne pas s'étonner des diatribes latines contre les Grecs, diatribes le plus souvent rédigées loin des champs d'action, en Occident, par des écrivains qui ont entendu certains de ces Croisés revenus dépités, et ceux-ci, dans leur orgueil ou leur amour propre froissé, ne peuvent expliquer leurs déboires que par la trahison. L'impartialité fait trop souvent défaut et le récit d'Anne Comnène sur les Croisades, longtemps ignoré, mérite d'être pris en considération.

Aussi bien Alexis a-t-il compté des amis fidèles parmi les Latins, et ceux-ci n'étaient pas des moins en vue. Celui qui a droit à la première place est sans doute le comte de Toulouse, Raimond Saint-Gilles, appelé Isangélès dans l'Alexiade, brave et pieux comme pas un, puisque ce fut à lui que l'on confia la sainte Lance dans les combats contre les Turcs [8] et qu'à la mort de Godefroi de Bouillon, c'est à lui encore que l'on songe pour recueillir sa succession. Mais pour s'être attardé à Constantinople, il fut remplacé par Baudoin [9].

(1) X 6, 5. — (2) XI 6, 1-3. — (3) XI 8, 2-4. — (4) XI 7, 6. — (5) XIV 2, 14. — (6) XII 1, 3-5. — (7) XIII 9, 4. — (8) XI 6, 8. — (9) XI 8, 1.

C'est qu'Alexis avait le plus grand plaisir à s'entretenir avec lui (1), gagné à la fois par la supériorité de son esprit, sa droiture et la dignité de sa vie. Anne nous montre le basileus et le comte dans un de ses entretiens confidentiels où le premier dévoile ses appréhensions, et où le second lui promet fidèle service, en particulier contre les machinations de Bohémond (2). Anne témoigne que Saint-Gilles essaya par tous les moyens possibles, mais en vain, d'empêcher Tancrède de chasser les Grecs de Laodicée (3), et qu'il garda jusqu'à sa mort une fidélité à toute épreuve envers Alexis (4). Aussi bien Bertrand, son fils, se montra-t-il le digne successeur de son père, prêt à exécuter tous les ordres de l'autocrator et à mourir à son service (5). Pons, le fils de Bertrand, fut quelque peu récalcitrant quand il recueillit le gouvernement de la principauté, et peu s'en fallut qu'il ne confisquât les trésors impériaux, mis en dépôt chez son évêque. Mais quand on lui en eût concédé une partie, il prêta volontiers serment à son tour (6).



Griefs grecs contre les Croisés.

Quoiqu'il en soit, avec les Latins, il y a eu pour Alexis plus de déboires que d'avantages, et l'Alexiade se fait l'écho des plaintes impériales. La principale est clairement exprimée dans la lettre adressée par Alexis à Bohémond après la prise de Laodicée. En dépit des serments et des promesses jurées, les Croisés, et Bohémond le premier, ont violé leur parole en s'emparant d'Antioche, de Laodicée et d'autres places encore (7). Cantacuzène, le plénipotentiaire impérial, redira de vive voix les mêmes reproches sous les murs de Laodicée (8).

Aussi bien l'empereur avait-il parfaitement compris que plusieurs de ces Latins rêvaient de le détrôner, et quand il comparait leurs armées considérables aux pauvres forces romaines, elles-même dispersées pour surveiller tous les points

(1) Loc. cit. — (2) X 11, 9. — (3) XI 7, 7. — (4) XI 8, 5. — (5) XIV 2, 6-7. — (6) XIV 2, 7 et 14. — (7) XI 9, 1. — (8) XI 11, 6.

de l'empire menacés par les Serbe, les Dalmates, les Comans, les Daces, les Francs, il était plongé dans un océan de soucis ([1]). Evidemment il était toujours possible de les contenir avec des dignités et de l'or; mais ces Latins promettaient pour avoir de l'argent, et quand ce dernier était entre leurs mains, ils oubliaient leurs promesses, qu'il s'agît de Josselin de Courtenay ou du roi Baudoin lui-même ([2]).

En fin de compte, quand Alexis y réfléchissait, il constatait tristement que « les barbares Francs avaient violé leurs serments..., que lui-même avait dépensé des sommes d'argent considérables, et qu'il avait souffert difficultés sur difficultés en transportant ces multitudes armées d'Occident en Asie »; « il avait continuellement trouvé ces gens très orgueilleux et fort insolents ». Donc aucun avantage en retour de tant de peines, de fatigues et de dépenses. C'en était trop, et le basileus résolut de se venger de Tancrède qui tenait Antioche, Laodicée, et qui avait exploité à son profit les trésors aussi bien que les armées de l'empire, sans aucun intérêt pour ce dernier, en dépit des traités et des serments. Etre ainsi bafoué fendait l'âme de l'empereur ([3]).

Le résultat que voyait alors clairement Alexis, c'était les Turcs chassés hors de l'empire, et les Normands installés à leur place, non pas des Normands alliés et pacifiques, mais des Normands établis dans les plus fortes villes de Syrie, ennemis irréductibles et implacables, qui intrigueraient toujours contre la dynastie du Bosphore, et qui avaient maintenant comme but de prendre Constantinople et de se proclamer empereurs.

III.

Les Chrétiens Grecs et Latins ([4]).

La communauté de foi favorise les bons rapports entre Grecs et Latins. A la fin du XIe siècle, il est courant que des moines Grecs viennent à Rome, en pèlerinage, vénérer les sanctuaires des princes des apôtres, Pierre et Paul, patrons de la ville ([5]).

([1]) XIV 4, 3. — ([2]) XIV 2, 12-13. — ([3]) XIV 2, 1-2. — ([4]) G. Buckler, *Anna Comnena*, p. 307-314. — ([5]) I 12, 8.

Le chrysobulle de Mai 1082, délivré par le basileus Alexis Ier en faveur de Venise, honore le patriarche de la cité alliée du titre d'hypertimos avec la pension correspondante à cette dignité, ordonne de verser chaque année sur le trésor impérial à toutes les églises de Venise une forte somme d'or, et fait tributaires de St-Marc tous les buoutiquiers amalfitains de Constantinople (1).

Les sentiments populaires dans l'empire byzantin sont favorables aux Croisés, parce que ceux-ci sont de la même religion. Après l'éloge de la générosité des masses qui partaient à Jérusalem pour délivrer la ville sainte, Anne remarque que ce grand mouvement avait été précédé de sauterelles qui épargnaient les moissons, mais qui ravageaient terriblement les vignes. C'était le présage, on l'admettait communément parmi les Byzantins, que les Francs n'inquiéteraient pas les Grecs, mais seraient terribles aux Musulmans, car le froment symbolisait les Chrétiens, et le vin leurs ennemis (2).

Même après les trahisons répétées de Bohémond, Alexis ne fait pas la moindre réserve sur le christianisme de son adversaire, quand en 1108 celui-ci a engagé des pourparlers de paix. « Si la divine loi de l'Evangile, répond-il, ne commandait pas aux chrétiens de toujours se pardonner les uns aux autres, je n'aurais pas prêté l'oreille à tes propositions » (3). Du reste une des raisons pour lesquelles l'empereur Alexis Ier avait aidé les Croisés est nettement indiquée par Anne: c'étaient des Chrétiens (4).

Nous trouvons également dans l'Alexiade l'indication de sentiments analogues de la part des Latins. L'entourage de Robert Guiscard et la femme de celui-ci, Sichelgaïte, l'empêchent d'abord de partir en guerre contre l'empire byzantin, parce que c'eût été faire une guerre injuste, et, qui plus est, dirigée contre les chrétiens (5). Après avoir repris Nicée aux Turcs, les Croisés demandent à Boutoumitès, le gouverneur impérial nommé par Alexis, de pouvoir entrer dans la ville pour y visiter les sanctuaires et pour y prier (6).

Mais le caractères des Orientaux et des Occidentaux est si différent que des froissements et des heurts suivent néces-

(1) VI 5, 10. — (2) X 5, 7. — (3) XIII 8, 7. — (4) XIV 2, 1. — (5) I 12, 8. — (6) XI 2, 10.

sairement. Anne Comnène n'aime pas le clergé latin qui lui apparaît comme une puissance politique et militaire. Elle signale que la diplomatie impériale, lors de ses luttes contre Robert Guiscard, a dû se préoccuper du pape, de l'archevêque de Capoue, comme du duc de Longobardie et des chefs d'Occident ([1]). L'évêque de Bari a un agent qui le représente dans l'armée normande d'occupation entrain de bloquer Dyrrachium ([2]). Des évêques latins commandent des armées ([3]). L'évêque de Pise, décidé par les Croisés à se joindre à eux, gagne deux autres évêques, et part retrouver les Francs avec une flotte importante. C'est lui qui est rendu responsable, dans l'Alexiade, des pillages commis en cours de route par cette expédition ([4]). Parmi les signataires du traité de 1108, conclu entre Alexis et Bohémond, au milieu des seigneurs grecs et latins, on trouve des clercs et des évêques latins, dont un légat du pape, mais aucun ecclésiastique byzantin.

Ce que la fille d'Alexis ne peut tolérer sans scandale, c'est l'humeur guerrière du clergé franc. Aussi a-t-elle chargé, à plaisir sans doute, un épisode, pittoresque en lui-même, encore plus savoureux par les réflexions morales qu'il suggère à la princesse byzantine. Il s'agit d'un abordage en pleine mer, et de la lutte acharnée soutenue contre les Grecs par un prêtre latin. Celui-ci, bien qu'il eût reçu de nombreuses blessures et fût ruisselant de son propre sang, continua de combattre seul, intrépide, jusqu'à l'épuisement ([5]).

Malheureusement les rapports n'étaient pas assez francs de part et d'autre: les Grecs furent pris en flagrant délit de mensonge, mais les Latins ne se montrèrent pas plus droits en maintes rencontres. Si Baudoin, le roi de Jérusalem, est irrité contre un diplomate impérial, Boutoumitès, parceque ce dernier lui a menti, Anne Comnène le reconnait, ce même Boutoumitès qui, en passant à Tripoli, avait confié en dépôt une forte somme d'argent à l'évêque du lieu, se heurte à son retour à des refus formels de la part du prélat, qui ne consent enfin à restituer le trésor que lorsque le duc Bertrand, après avoir prêté hommage au basileus, est gratifié de monnaie d'or et d'argent, et de vêtements divers ([6]).

([1]) III 10, 1. — ([2]) III 12, 8. — ([3]) X 10, 3. — ([4]) XI 10, 1. — ([5]) X 8, 7-10. — ([6]) XIV 2, 7-14.

Parfois même ce sont des brutalités cruelles de la part des Croisés à l'égard de la population byzantine. C'est ainsi qu'en 1101, une troupe de Normands franchit l'Halys et arrive à une ville habitée par des Orthodoxes. Prêtres et fidèles s'avancent au devant des Croisés, portant l'Evangile et des croix, puisqu'ils étaient aussi des chrétiens. Mais les nouveaux arrivants massacrent prêtres et fidèles d'une façon inhumaine ([1]).

Les vexations devaient forcément se multiplier avec des contacts prolongés, de plus en plus difficiles, entre Grecs et Latins. Puis la politique s'en mêla, et l'une des clauses du traité signé en 1108 stipule que le patriarche d'Antioche, devenu momentanément latin après l'occupation de la ville par Bohémond et Tancrède, sera de nouveau choisi dans le clergé byzantin ([2]).

La politique achève de diviser et d'opposer, et cependant nous ne rencontrons jamais, sous la plume d'Anne Comnène, l'épithète d'hérétiques à l'adresse des Latins. L'occasion eût été facile pourtant et toute naturelle, quand, sans nommer Grégoire VII, elle le prend à parti comme pape et blâme sa conduite à l'endroit d'Henri IV. Ce qui nous intéresse ici est la critique qu'elle fait des titres: « Souverain Pontife », « Vicaire du Christ », « Celui qui préside à tout l'univers », « pour m'exprimer comme les Latins parlent et croient. Cela aussi du reste n'est qu'arrogance de leur part, car lorsque le siège de l'Empire fut transféré de là bas ici dans notre pays, et dans notre cité impériale, avec lui furent transférés également et le sénat, et toute l'administration, et la hiérarchie épiscopale des trônes. Aussi bien les basileis, dès le début, ont ils accordé les honneurs au trône de Constantinople; mais surtout le concile de Chalcédoine éleva l'évêque de Constantinople au plus haut faîte [de la hiérarchie] et lui subordonna tous les diocèses de l'univers » ([3]).

Le pape, ici Grégoire VII, nous est dépeint par Anne Comnène comme ambitieux et cruel ([4]). Evidemment, d'après ce qui ressort de l'Alexiade, il porte surtout ombrage parce qu'il est une puissance politique et militaire, alliée aux ennemis de Byzance, dont les décisions s'imposent dans cet Oc-

([1]) XI 8, 2. — ([2]) XIII 12, 20. — ([3]) I 13, 4. — ([4]) I 13, 2-3.

cident romain qui fut jadis le centre de l'empire et qui s'en est détaché par forfaiture: les Grecs, Anne surtout, en sont toujours persuadés.

Le pape de l'ancienne Rome apparaît comme le rival du basileus de la nouvelle Rome. Il noue des alliances, par voie diplomatique, avec Robert Guiscard, l'ennemi mortel de l'autocrator (1); avec lui, il marche contre Henri IV d'Allemagne, l'allié de Constantinople, et l'oblige à évacuer la Longobardie; en reconnaissance, il lui prodigue les dignités (2). En vain Alexis a-t-il essayé de le détacher de l'alliance normande (3). Plus tard, sans doute, il en attendra des secours militaires (4). Mais quand le Normand, Bohémond cette fois, aura de nouveau joué les esprits peu subtils des Latins en les prenant grossièrement au piège, ce sera encore le pape qui, ébranlé par une exhibition de barbares Scythes, exhibition qui avait pour but de prouver que le basileus était l'ennemi des chrétiens puisqu'il se servait de tels alliés, autorisera la traversée d'une armée latine en Illyrie. Anne consent cependant à ajouter cette fois que le pape a été trompé (5).

Nous avons ici la mentalité grecque du XII[e] siècle à l'égard du pape: désaffection, rivalité, hostilité même. Mais on ne lit pas un mot sur la question du « Filioque » ou des Azymes dans toute l'Alexiade, où il est si souvent parlé des Latins et de leur foi. Bien que la tension fût alors assez grande entre Rome et Constantinople, elle n'imposait pas encore au public la croyance à une rupture, à une schisme motivé par des opinions hérétiques.

BERNARD LEIB S. I.

(1) I 13. — (2) V 3, 7. — (3) III 10, 1. — (4) VIII 5, 1. — (5) XII 8, 4-5.

ZUM ASYLRECHT IM BYZANTINISCHEN REICH

Das Asylrecht im oströmischen Kaiserreich hat in der letzten Zeit wiederum die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen. Im Jahre 1918 hat F. MARTROYE eine vorzügliche Untersuchung der kaiserlichen Gesetzgebung vom IV. bis VI. Jahrhundert über das Asylrecht gewidmet ([1]). Archäologie und Papyruskunde haben eine Reihe dankenswerter Beiträge zu seiner Geschichte beigesteuert ([2]). L. WENGER hat dann mit gewohnter Meisterschaft die archäologischen Ergebnisse zusammengestellt und die Endsumme für die Rechtsgeschichte daraus gezogen ([3]). An dieser Stelle sollen nur ein paar strittige Punkte berührt und ein kleiner Beitrag zur späteren Geschichte des Asylwesens im byzantinischen Reich dargebracht werden ([4]).

Es herrscht wohl heute bei den meisten Gelehrten, die sich mit der Frage befasst haben, darüber Einigkeit, dass das Asylrecht der christlichen Kirchen nicht auf eine unmittelbare Uebernahme der Rechte heidnischer Tempel zurückgeht. Die Gründe gegen eine solche Annahme hat vor allem WOESS zusammengestellt ([5]). Ebenso ist heute auch die früher ab und

([1]) F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IVe au VIe siècle*, in *Mémoires de la Soc. nat. des antiquitaires de France*, LXXV (1919) 159-246.

([2]) Vgl. DOM. LECLERQ, *Droit d'asile* in *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie*, IV, 1549-65; GERMAINE ROUILLARD, *L'administration civile de l'Egypte byzantine*, Paris 2e éd., 1928, 104 ff.

([3]) WENGER L., Ὅροι Ἀσυλίας, *Philologus* 86 (1931), 427-454.

([4]) Für die byzantinische Zeit sei besonders auf ZACHARIÄ v. LINGENTHAL, *Geschichte des griech.-römischen Rechts*, 3. Aufl. Berlin 1892, S. 330-334 und KONSTANTIN RHALLIS, Περὶ τῆς ἀσυλίας κατὰ τὸ δίκαιον τῆς ὀρθ. ἀνατολ. ἐκκλ., Athen 1911 verwiesen.

([5]) F. v. WOESS, *Das Asylrecht Aegyptens in der Ptolemäerzeit und die spätere Entwicklung*, in *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung* Bd. V, München (1923) 229 ff.

zu vertretene Ansicht aufgegeben, dass Konstantin oder einer seiner unmittelbaren Nachfolger den christlichen Kirchen ein solches Vorrecht verliehen habe ([1]). F. MARTROYE hat ferner in dem oben angeführten Aufsatz darauf hingewiesen, dass man das Asylrecht auch nicht mit dem inhaltlich verschiedenen Recht der intercessio des Bischofs zusammentun darf ([2]). Die Mehrzahl der Forscher sieht heute die Quelle des christlichen Asylwesens im Gewohnheitsrecht. Begünstigt durch das Vorbild des Schutzrechtes, das manche Tempel genossen, durch das hohe Ansehen der Bischöfe, die allgemeine Ehrfurcht vor Kirche und Altar, entwickelte es sich während der Jahrzehnte die dem Sieg des Christentums folgten. Am Ende des IV. Jahrhunderts war, nach dem Zeugnis der Geschichtsschreiber der Zeit, die Überzeugung, dass die Kirchen den Hilfesuchenden Schutz gewährten, bereits in das allgemeine Bewusstsein übergegangen ([3]).

Die ersten kaiserlichen Erlasse, die sich auf unsern Gegenstand beziehen, nehmen jedoch Stellung gegen das Schutzrecht der Kirchen. Ein Gesetz Theodosius I. vom 18. Okt. 392 befiehlt die Staatsschuldner aus den Kirchen herauszuziehen und die Bischöfe gegebenenfalls für ihre Verpflichtungen verantwortlich zu machen ([4]). MARTROYE wehrt sich dagegen, in der Beschränkung dieser Bestimmung auf die Staatsschuldner eine Anerkennung des Schutzrechts für die andern Klassen von Schutzsuchenden zu finden ([5]). Er wird wohl Recht haben, dass darin keine formelle Anerkennung enthalten ist; immerhin bezeugt dies Gesetz nicht nur die aufgekommene Gewohnheit, sondern auch die Duldung, die der Staat ihr, mit Ausnahme von gewissen Fällen, zu teil werden liess ([6]). Unter dieser Voraussetzung versteht man es, dass im Jahre 396 das Asylrecht

([1]) WENGER, S. 437. MARTROYE, S. 165. LE BRAS in *Dict. d'Hist. et de Geogr. eccl.* IV, 1036.

([2]) S. 160 ff.

([3]) AMMIANUS MARCELLINUS, *Rerum gest.* l. XV, 31; l. XXVI, 3, 3. ZOSIMOS, *Historia nova*, l. IV, c. 40, 5; l. V, c. 8, 2; ib. c. 18, 1; ib. c. 19, 4.

([4]) *Cod. Theod.*, 9, 45, 1.

([5]) S. 173.

([6]) Vgl. z. B. die von Martroye selbst angeführte Erzählung des Zosimos (l. V, c. 8): Eutrop erlaubt der mit ihrer Tochter in die Kirche geflüchteten Gattin des ermordeten Präfekten des Prätoriums Rufinus, unbehelligt sich nach Palästina einzuschiffen. S. 179.

der Kirchen durch eine Konstitution auch förmlich anerkannt worden zu sein scheint. ([1]). Freilich hatte diese nur vorübergehende Geltung. Um seinen persönlichen Hass befriedigen zu können, setzte der allmächtige Eunuch des Arkadius, Eutrop bald ihre Aufhebung durch ([2]). Wie dies freilich vor sich ging, darüber sind wir im Dunkeln. Nach MARTROYE hätten wir es mit zwei Gesetzen zu tun ([3]). Zunächst wäre noch im Jahre 396 das Asylrecht ganz allgemein aufgehoben worden; weil sich aber diese unbestimmte Fassung als unausführbar erwies, wäre dann am 27. Juli 398 eine neue Konstitution erlassen worden, von der uns Teile an verschiedenen Stellen des Cod. Theod. erhalten sind ([4]). Hier wird bestimmt, dass alle Sklaven beiderlei Geschlechtes, Kurialen, Prokuratoren, Purpurfischer oder alle, die öffentliche oder private Schulden haben, falls sie nicht nach Mahnung ihren Verpflichtungen nachkommen, auch unter Anwendung von Gewalt aus der Kirche geführt und ihrem früheren Stande (conditio) zurückgegeben werden sollen. Damit war die Anwendung des Schutzes der Kirchen sehr eingeschränkt; aber grundsätzlich war das Recht doch nicht aufgehoben worden. Wir sehen dies auch aus dem Beispiel des Eutropius selbst. Als der Günstling in Ungnade gefallen, sich in die Kirche flüchtete, wurde er von dem Bischof der Hauptstadt, dem hl. Johannes Chrysostomus unter Berufung auf den Asylschutz gerettet ([5]). Andere Beispiele mehr bei MARTROYE ([6]). Die starken Beschränkungen liessen

([1]) ZOSIMOS, l. V, c. 18, l. Vergl. MARTROYE, S. 179.

([2]) SOCRATES, *Hist. eccl.*, VI, 5 PG, 67, 673.

([3]) S. 193 ff.

([4]) *Cod. Theod.* 9, 40. 16; ib. 9, 45, 3; ib. 16, 2, 33; auch *Cod. Just.* 1, 4, 7. Vgl. MARTROYE, 187 Anm. 1. Eine Schwierigkeit gegen die Lösung Martroyes macht die Konstitution vom 17. Juni 397 (*Cod. Theod.* 9, 45, 2). Diese ist gegen die Juden gerichtet, welche vorgeben sich zum Christentum zu bekehren, um so « ad ecclesias confugientes » der Strafe für ihre Verbrechen oder der Bezahlung ihrer Schulden zu entgehen. Man muss danach annehmen, dass zur Zeit des Erlasses dieser Konstitution das Asylrecht praktisch noch in Geltung stand. Martroye sucht freilich den Ausdruck « ad eccl. confugientes » von der Bekehrung, nicht von der Asylflucht zu verstehen; aber seine Darlegungen wirken nicht überzeugend.

([5]) JOH. CHRYSOSTOMUS, *Homilia in Eutropium Eunuchum*, PG 52, 392 ff.; *Hom. de capto Eutropio*, ib. 395 ff.

([6]) S. 202 ff.

allerdings den Wunsch nach der Erweiterung des Asylschutzes wach werden. Das Konzil von Karthago vom Jahre 399 sandte eine Gesandtschaft an die Kaiser um ein Gesetz zu erwirken, durch das die Entfernung der zur Kirche Flüchtenden, auch wenn sie jedwedes Verbrechens schuldig wären, verboten würde. Jedoch dies Gesuch scheint keinen Erfolg gehabt zu haben (1).

Auf die Dauer erwies sich aber die Gewohnheit stärker als die kaiserliche Gesetzgebung. Das Asylrecht der christlichen Kirchen setzte sich auch gegen den Widerstand der Behörden durch und schliesslich sahen die Kaiser sich gezwungen, um Missbräuche zu verhüten, es in aller Form anzuerkennen. Nachdem dies für das Abendland bereits durch eine vom 21. Nov. 419 datierte Konstitution geschehen war, erliess Theodosius II. am 23. März 431 das Gesetz, das für das Asylrecht im Ostreich grundlegend wurde (2). In diesem Erlass führt der Kaiser das Schutzrecht der Kirchen nicht als etwas Neues ein, sondern erkennt die bestehende Uebung an. Die wichtigste Bestimmung betrifft die Ausdehnung des Schutzgebietes auf alle Nebengebäude der Kirchen, die Häuser, Gärten, Bäder, Plätze, Säulengänge usw., die innerhalb der äusseren Umfassungsmauer der Kirchen gelegen waren. Eine Konstitution vom folgenden Jahre ordnete dann noch an, dass die in die Kirchen geflüchteten Sklaven ihren Herren zurückzugeben wären, nachdem diese ihnen eidlich Straflosigkeit zugesichert hätten (3). Ihren vorläufigen Abschluss fand diese Gesetzgebung in einer Konstitution Leos vom Jahre 466 (?), durch die das den Schutzfliehenden gegenüber zu beobachtende Verfahren geordnet und die Forderungen der Gläubiger sicher gestellt wurden (4).

Mit diesem Gesetz hatte das Asylrecht den Höhepunkt erreicht. Die Zufluchtsstätte der Kirchen stand allen offen, Staats- und Privatschuldnern, dem verfolgen Uebeltäter wie den Schwachen die nicht wussten, wie sie sich vor fremder

(1) Hardouin, *Concil. collect.* I, 894.

(2) *Cod. Theod.*, 9, 45, 4. Der volle Text der Konstitution samt der Einleitnng ist von E. Schwartz veröffentlicht worden in *Acta conciliorum oecumenicorum*, Berlin 1928, Tom. I, vol. I, p. 4, S. 61-65.

(3) *Cod. Theod.*, 9, 45, 5.

(4) *Cod. Just.*, 1, 12, 6.

Gewalt in Sicherheit bringen sollten. Die Schuldner mussten freilich ihren Verpflichtungen genug tun, blieben aber in allen Fällen persönlich unbehelligt. Ausgenommen waren eigentlich nur die Sklaven, für welche die Kirche bei den damaligen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnissen nicht den vollen Schutz durchsetzen konnte Eine solche Massregel hätte dazu führen können, dass manche Sklaven auch ohne gerade hart behandelt worden zu sein, zur Kirche geflüchtet wären, um, ohne arbeiten zu müssen, auf Kosten der Kirche unterhalten zu werden. In Grunde war es aber wohl die Rücksicht auf die besitzenden Klassen, die den Staat von der vollen Ausdehnung des Asylrechts auf die Sklaven zurückhielt (1).

Die Gesetzgebung Justinians bedeutet eine Rückwärtsbewegung (2). Im Codex findet man zwar die meisten der früher erlassenen Gesetze, aber die Novellen zeigen das Bestreben, das Asylrecht einzuschränken. Von seiner Vergünstigung werden ausgenommen die Mörder, Ehebrecher und Jungfrauenräuber, wie auch die « christianae fidei violatores » (3). Die stets grösser werdende Finanznot des Staates und sein Streben die Einnahmequellen um jeden Preis zu vermehren, führen dazu auch die Staatsschuldner wieder von den Wirkungen des Asylrechts auszunehmen. Eine Reihe von Erlassen sucht ihnen alle Auswege und Ausflüchte abzuschneiden (4).

In der Gesetzgebung Justinians hatte das Asylrecht die Regelung erhalten, die es im Wesentlichen auch in der Folgezeit beibehalten wird. Bevor wir es jedoch dahin verfolgen, lohnt es sich einen Augenblick bei der Frage zu verweilen, wie sich bei seiner Entwicklung die Rollen des Staates und der Kirche verteilen.

Wie schon gesagt wurde, sieht man den Ursprung des Asylrechts heute meist in dem Gewohnheitsrecht. Gegen diese Auffassung hat L. Wenger in dem oben angeführten Aufsatz Stellung genommen Nach ihm kann nicht das Gewohnheits-

(1) Vgl. *Cod. Just.* 1, 12, 6, § 9.
(2) *Cod. Just.*, 1, 12, 3; 4; 6.
(3) Nov. XVII, c. 7, pr.; Nov. XXXVII; Nov. CXVII, c. 15, 1.
(4) Nov. XVII, c. 7, 1; Edict. I, II, X, XIII.

recht Quelle des Asylrechts sein. Wäre dies wahr, so urteilt er, dann hätte sich das Asylrecht nur von Fall zu Fall für die einzelnen Gotteshäuser und nur langsam durchsetzen können: « Am nächsten dürften wir der Quelle kommen, wenn wir an eine bewusste kirchliche Theorie denken, die in jedem Einzelfall nur die Anwendung eines allgemeingültigen Rechtssatzes sah » (1). Zur Bekräftigung führt er Konzilsbeschlüsse an, die dem Asylrecht eine religiöse Begründung geben. In der Inschrift CIG 8800 wird auf die ἱεροὶ κανόνες verwiesen (2), ein Ausdruck, in dem Wenger einen Hinweis auf geschriebene Kirchengesetze findet. Daraus folgert er: « Wenn sich nun aber das Asylrecht auf irgendwo formulierte canones stützt, wenn in der Ueberlieferug der Kaisergesetzgebung ein das Asylrecht begründendes Gesetz nicht begegnet und also — falls Konstantin ein solches erlassen haben sollte — selbst in der späteren Gesetzgebung nicht mehr als die eigentliche Quelle des Asylrechts angesehen wurde, so kann der Inhalt einer kaiserlichen Gesetzgebung, die dennoch das Asylrecht behandelt, vom juristischen Standpunkt aus nichts anders, denn als Ausführungsbestimmungen zu einem auf kirchlicher Rechtsbasis ruhenden, von der Kirche dem Staate gegenüber durchgesetzten Prinzip bezeichnet werden » (3). Einen Beweis für diese Auffassung sieht W. auch in der Tatsache, dass von allen Konstitutionen, die sich mit unserm Gegenstand beschäftigen, nur eine Konstitution, *Cod. Just.* 1, 12, 2 (a. 409) in der ihr von Justinian gegebenen Form das Asylrecht als vom Kaiser verliehen darstellt.

Vielleicht ist der Unterschied dieser neuen Auffassung von der gewöhnlich angenommenen weniger gross, als es auf den ersten Blick scheinen könnte. Wenigstens gilt das, wenn man unter « bewusster kirchlicher Theorie » nicht eine mündlich oder schriftlich von der kirchlichen Obrigkeit aufgestellte klar abgefasste, allgemein angenommene Forderung versteht, sondern das kirchliche Bewusstsein, das aus gegebenen Prämissen die Hochhaltung des Asylschutzes forderte. Die allge-

(1) S. 438.

(2) Vgl. über diese Inschrift zuletzt Mélanges de l'Université de Saint-Joseph XVII (1933) 247.

(3) S. 439-40.

mein anerkannte und auf Konzilien eingeschärfte Aufgabe der Bischöfe für die Schwachen und Hilfesuchenden einzutreten, die tiefe Ehrfurcht, die man vor der Heiligkeit des christlichen Gotteshauses hatte, das Beispiel des Schutzes, den manche Tempel und die kaiserlichen Standbilder gaben, all das macht es verständlich, dass man nach dem Aufhören der Verfolgung und der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion die Kirchen als Zufluchtsstätten ansehen musste. Je mehr nun die heiligen Stätten tatsächlich als Zufluchtsort benutzt wurden, umso mehr erhielt die Forderung der Hochhaltung des Asyls die Geltung eines Rechtssatzes. Dabei traten die Bischöfe natürlich als Verteidiger dieses Schutzrechtes der Kirchen auf. Als der hl. Basilius eine vor der Gewalttätigkeit des richterlichen Assessors zum Altar geflüchtete Matrone auch gegen die Wut des Richters in Schutz nahm, macht Gregor von Nazianz, der diese Tatsache berichtet, dazu die Bemerkung, nicht nur Basilius sondern jeder andere Bischof, der ihm auch weit nachstünde, würde die Pflicht gehabt haben, die durch göttliches Gesetz geforderte Heiligkeit des Altars zu wahren (1). Aehnlich fasst Johannes Chrysostomus die Flucht des Eunuchen Eutrop zum Heiligtum auf. Eutrop hat mit diesem Schritt den Schutz der Kirche angefleht, der ihm auch zu Teil wird, solange er innerhalb der Kirche bleibt. Ist er ergriffen worden, so liegt die Schuld bei ihm, weil er das Gotteshaus verlassen hat. Nicht hat die Kirche ihn, sondern er die Kirche verlassen (2).

Die Unverletzlichkeit des Asyls ist hier eine Forderung, welche die Kirche erhebt. Nur glaube ich nicht, dass diese sich auf formulierte Canones sondern auf die allgemeine kirchliche Ueberzeugung gründete. Weder in den obenangeführten Fällen noch in den andern bekannten Beispielen berufen sich die Bischöfe auf kirchliche Canones, die das Asylrecht zum Gegenstand hätten, sondern vielmehr auf die allgemeine Pflicht des Bischofs oder die Sendung der Kirche, sich der Unglücklichen, die ihren Schutz anflehen, anzunehmen.

(1) *Orat. in laudem Basilii,* PG XXXVI, 568.

(2) *Hom. in Eutropium Eunuchum,* PG LII, 392 ff., *Hom. de capto Eutropio,* ib. 395 ff. Vgl. auch den Brief Isidors von Pelusium an den Dux Kyrenios, Epist. lib. I, ep. 174. PG LXXVIII, 296/97.

Einen Beweis für das Bestehen solcher Kirchengesetze scheint freilich die Inschrift CIG 8800 zu liefern. Tatsächlich kann der Ausdruck ἱεροὶ κανόνες nach dem damaligen Sprachgebrauch sehr gut aber soviel wie: das Kirchenrecht, die kirchliche Ordnung bedeuten. Man könnte viele Beispiele dafür anführen, wo κανών, ἱεροὶ κανόνες, ἅγιοι κανόνες etc. nichts anderes besagen will. Hier verweise ich nur auf Epiphanios der die Enthaltsamkeit der Kleriker als Forderung des ἐκκλησιαστικὸς κανών bezeichnet (1). Man ist heute wohl allgemein der Ansicht, dass hiermit kein einzelner Kanon, sondern nur die kirchliche Ordnung gemeint ist (2). Ebenso berufen sich z. B. die Väter des Konzils von Ephesus häufig auf die Canones, ohne dass man jedesmal an bestimmte Canones denken muss (3).

Mag also auch nicht gerade von klar formulierten Canones die Rede ein, so tritt doch genügend zu Tage, dass die Heiligkeit des Asyls von der kirchlichen Ordnung gefordert wurde. Wenn das Asylrecht in seinem Wesen zu den kirchlichen Belangen gehörte, dann kann man vom folgerichtigen kirchlichen Standpunkt aus die Staatsgesetze als blosse Ausführungsgesetze betrachten. Eine andere Frage ist es aber, ob die staatliche Obrigkeit selbst ihr Eingreifen in dieser Weise ansah. Wenger urteilt darüber in dieser Weise: « War aber vom kirchlichen Standpunkt aus jedenfalls grundsätzlich jede Wiederherstellung des Asylrechts nur Anerkennung des richtigen Rechts und konnte eine darauf sich beziehende

(1) Panarion haer. 48, 9, 5 « ὡς καὶ οἱ αὐτοῦ ἀπόστολοι τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τῆς ἱερωσύνης εὐτάκτως καὶ ὁσίως διετάξαντο », ed. Holl, S. 231, 15; ib. 59, 4, 3 « κανόνες οἱ ἐκκλησιαστικοί », S. 367, 19. Vgl. auch *Vita Constantini*, ed. Heikel, Eusebius Werke, Leipzig 1902, Bd. I, 135: die Bischöfe sollen richten nicht nach Hass noch nach Liebe ἀκολούθως τῷ ἐκκλησιαστικῷ καὶ ἀποστολικῷ κανόνι.

(2) VACANDARD, *Célibat ecclésiastique* in *Dict. de Théol. cath.*, II, 2074; FUNK, *Celibat und Priesterehe im Christlichen Altertum*, 131 ff.

(3) Vgl. E. SCHWARTZ, *Acta concil. oecumen.*, Tom. I. Vol. I, pars 3, p. 24 ff., 28 ff. Freilich enthält der can. 74 SS. Apostolorum Regeln für die Prozessordnung; aber es ist im Zusammenhang klar, wenn die Patres von sich sagen, dass sie nach den Canones vorangegangen sind, den andern aber vorwerfen, dass sie παρὰ θεσμοὺς καὶ κανόνας καὶ πᾶσαν ἀκολουθίαν ἐκκλησιαστικὴν gehandelt haben, so wollen sie nicht die Verletzung eines Canons, sondern die der ganzen kirchlichen Gesetzesordnung betonen. S. auch *Palladii Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi* P. G. 47, 29.

kaiserliche Enuntiation nur deklaratorischen Charakter haben, so hat sich doch anderseits die kaiserliche Gesetzgebung nicht ausdrücklich als bloss für ausführende Hilfsdienste zuständig erklären wollen. So schillert denn die Terminologie zuweilen derartig, als ob der Kaiser selbst auch über die prinzipielle Frage des Asylrechts der Kirchen zu entscheiden habe. Das kann uns bei einer absolutistischen, übrigens im Osten ins zäsaropapistische Fahrwasser einlenkenden byzantinischen Staatsauffassung auch gar nicht verwundern » ([1]).

Für den Osten wenigstens, auf den es uns hier ankommt, kann man wohl noch weiter gehen, als Wenger es tut. Es ist richtig, dass die meisten Konstitutionen der Kaiser bereits das Bestehen des Asylrechts voraussetzen, nicht erst begründen wollen. Aber erstens war das einmal anerkannte Asylrecht niemals wieder völlig aufgehoben worden; zum anderen ist das Recht, das besonders die Konstitution Theodosius II. von 431 als vorher bestehend anerkennt, das göttliche Recht, nicht das Kirchenrecht. Es liegt dem Kaiser fern sich die Macht anzumassen, die von der Verehrung Gottes geforderte Unverletzlichkeit des Asyls der Kirchen aufzuheben oder zu mindern. Aber die Sorge für die Aufrechterhaltung des Asyls, für die Ordnung der Kirchen, für das in Einklangbringen der Forderungen von φιλανθρωπία und θρησκεία steht ihm zu: von der Kirche, von Aufgaben und Vollmachten der Kirche in dieser Hinsicht verlautet kein Wort. Wir haben hier die Auffassung vor uns, die in klassischer Form in Justinians Novelle VI pr. ausgesprochen ist. Der Kaiser erkennt zwei Gewalten an, das Priestertum, das den göttlichen Dingen dient und das Herrschertum, das die menschlichen Angelegenheiten leitet. Mag man meinen, dass damit ein Vorrang des Priestertums ausgedrückt ist, so rückt das Folgende den Sinn wieder zurecht: Aufgabe des Herrschers ist es, auch für die gute Verwaltung des Priestertums zu sorgen. Er hat für Gott auch die Verantwortung für Glauben und Kirche. Er ist ihr Schützer, Helfer, aber auch Ordner, ja Oberer wenigstens von aussen her. Die Konstitutionen der oströmischen Kaiser über das Asylrecht machen auch nicht eine Andeutung, dass das Kirchenrecht ein Wort mitzusagen habe. Wenn sie die

([1]) S. 440.

Pflicht anerkennen, die Heiligkeit der Zufluchtsstätte hochzuhalten, so ordnen sie selbst die dafür nötigen Bestimmungen an. Auf die Kirche wird dabei keine Rücksicht genommen. So setzt Theodosius fest, wie weit der kirchliche Schutzbezirk reichen soll, Leo weist den kirchlichen Beamten ihre Aufgaben zu, Justinian vor allem beschränkt aus eigener Machtvollkommenheit das Schutzrecht und verweigert es nicht nur Mördern, Ehebrechern und Jungfrauräubern, sondern auch denen, die dem Staat gegenüber Schulden und Geldverpflichtungen haben.

Die oströmische Kirche hatte in ihren grossen Bischöfen, wie wir oben sahen, auch dem Staat gegenüber auf ihren Rechten bestanden. Späterhin ändert sich aber in etwa die Haltung der byzantinischen Episkopats. Es ist bezeichnend, dass wir keinen einzigen Konzilsbeschluss, kein kirchliches Dekret besitzen, welches sich mit dem Asylschutz beschäftigte. Man kann dies jedoch nicht bloss daraus erklären, dass der byzantinische Klerus eine willenlose, gefügige Masse in der Hand der Herrschers gewesen wäre; der Grund liegt vielmehr in einer andern Auffassung vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Es ist lehrreich in dieser Hinsicht die Entwicklung des Asylrechts in der abendländischen Kirche zu vergleichen. Hier treten die Konzilien schon seit dem V. Jahrhundert für das Asylrecht ein (1). In der Folge setzt es die Kirche, oft gegen den Staat, durch und betrachtet es als einer ihrer eigenen Belange (2). Die Kirche tritt eben dem Staat als selbstständige, zum wenigsten gleichgeordnete Grösse gegenüber. Ganz anders ist das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz. Wie schon gesagt, haben wir keine Konzilsentscheidung, keinen Kanon, kein Dekret, das sich grundsätzlich mit dem Asylrecht befasste (3). Wo die Kanonessammlungen die Bestimmungen

(1) Vgl. Konzil v. Orange (a. 441) c. 5 Eos qui ad ecclesiam confugerint tradi non oportere, sed loci reverentia et intercessione defendi. Mansi, VI, 437. Ebenso II. Konzil v. Arles (a. 452) c. 30. Ib. VII, 882.

(2) Vgl. Hinschius Paul, *System des katholischen Kirchenrechts*, Bd. IV, Berlin 1888, S. 384 ff.

(3) Die wenigen auf das Asyl bezüglichen erhaltenen kirchlichen Verordnungen wenden nur das geltende Recht auf bestimmte Fälle an, manchmal unter Berufung auf den weltlichen Gesetzgeber, vgl. Rhallis u. Potlis V, 49 und 50.

darüber zusammentragen, wo die Kommentatoren des Kirchenrechts später von ihm reden, berufen sie sich immer nur auf die weltlichen Gesetze [1]. Die byzantinische Kirche räumte dem Staat einen bedeutend grössern Anteil an ihrer Leitung ein als die abendländische Kirche. Solange die Kaiser nicht ihr Heiligstes antasteten, solange sie sich nicht in Glaubensfragen mischten, war die Kirche bereit ihre Hilfe anzunehmen, ihr Eingreifen zu dulden. Man darf darum nicht meinen, dass sie selbst verzichtet habe darauf, ihre Forderungen zur Geltung zu bringen. Was sie nicht, durch äussere Macht durchsetzen konnte, erlangte sie häufig durch ihren stillen Einfluss, der wegen des engen Verhältnisses zum Staat sehr gross war. Es ist eine andere Frage, die hier nicht zur Erörterung steht, ob die byzantinische Kirche nicht schliesslich durch dies Verhalten doch mehr gelitten als Nutzen gehabt hat. Auch die Geschichte des Asylwesens zeigt, dass der rein moralische Einfluss, wo grosse Leidenschaften im Spiele waren, oft nicht hinreichte, um das Recht zu sichern.

Die Regelung, die das Asylwesen durch Justinian gefunden hatte, blieb für die nächsten Jahrhunderte bestehen. Es sind uns aus dem V. und VI. Jahrhundert eine Anzahl Säulen oder Stelen erhalten, die die Grenzen des Asylbezirks der betreffenden Kirche angaben [2]. Wenger hat mit Recht betont, dass es sich bei den Kaiserreskripten und Privilegien, von denen die Inschriften dieser Grenzsteine reden, nicht um die erstmalige Verleihung des Asylrechts handeln kann, — denn es war durch die Gesetzgebung allen Kirchen verliehen, — sondern nur um die Vorschiebung des Asylbezirks über die gewöhnlichen Grenzen hinaus [3].

Eine feindliche Behandlung erwiesen dem Asylwesen in der Folge die isaurischen Kaiser. Wie diese im allgemeinen

(1) Nomocanon XIV tit., t. IX, c. 27; Rhallis et Potlis, I, 203; Blastares, *Syntagma alphab.*, ib. VI, 263; Zonaras und Balsamon ad can. 97 Trull. ib. II, 537 u. s. w. Es ist auch sehr auffallend dass man nichts von kirchlichen Strafen für die Verletzung des Asyls weiss.

(2) Über die bis 1914 gefundenen vgl. Dom Leclercq, *Droit d'asile* in *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, IV, 549-65; die Angaben über die nach dieser Zeit gefundenen Inschriften finden sich bei Wenger, *Philologus* 86, 427 ff.

(3) S. 429.

den Einfluss der Kirche zu schwächen suchten, wurde auch die Wirkung des Asylschutzes stark eingeschränkt [1]. Der Schutzflüchtige muss, nachdem er entsprechende Zusicherungen für ein gerechtes Urteil erhalten hat, vom Klerus an das weltliche Gericht gewiesen werden; dies wird nach dem Gesetze urteilen. Der Verletzer des Asyls war bis dahin des Todes schuldig. Schon Theodosius II hatte dies, wenn auch nicht mit ganz klaren Worten ausgesprochen [2], Leo diese Strafe ausgedehnt auf die, welche über eine solche Verletzung auch nur in Verhandlungen eingetreten wären [3], Justinian endlich hatte die Zuwiderhandelnen als Majestätsverbrecher bezeichnet [4]. Die Ekloge bestimmt, dass der Verletzer des Asyls 12 Schläge zu erleiden hat, und dann das Verfahren seinen gewöhnlichen Lauf nimmt [5]. Die makedonischen Kaiser stellten das Justinianische Recht hinsichtlich des Asylschutzes wieder her. Nur wurden diejenigen, die das Asylrecht vergewaltigten, statt zum Tode, zu Scherung und ewiger Verbannung verurteilt [6]. Besonders bezeichnend für das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frage des Asylwesens sind zwei Novellen des Konstantinos Porphyrogennetos. Der Klerus der « Grossen Kirche » erhob den Anspruch, auch gegen das allgemeine Gesetz, Mördern den Schutz ihrer Kirche gewähren zu können. Zur Begründung dieser Forderung berief man sich nicht etwa auf kirchliche Kanones, sondern auf ein Privileg des Kaisers Justinian [7]. Konstantin sucht in der ersten Novelle diesen Anspruch zu widerlegen und weist die Forderung der Kirche ab. Einige Zeit darauf aber erlässt er eine zweite Novelle, in der er seine frühere Entscheidung zurücknimmt [8]. Auch die vorsätzlichen Mörder, die in die Kirche flüchten, selbst wenn sie öffentlich bekannt sind, geniessen die Wir-

(1) *Ecloga,* XVII, 1 in *Ius Graeco-Romanum,* ed. J. Zepos et P. Zepos. Bd. II, 52.

(2) *Cod. Theod.* 9, 45, 4, pr. et 2.

(3) *Cod. Iust.* 1, 12, pr.

(4) Ib., L. 2.

(5) *Ecloga,* XVII, 1.

(6) *Procheiros Nomos,* XXXIX, 7 in *Ius Graeco-Rom.,* II, 217; *Basilica,* LX, 45, 18 ed. Heimbach, V, 820.

(7) *Ius Graeco-Romanum,* ed. Zepos, Coll. III, Nov. X, tom. I, S. 230.

(8) Ib. *Nov.* XI, S. 232.

kungen des Asylschutzes; sie haben ihr Leben sicher, unterliegen aber der Verbannung und dem Verlust ihres Vermögens. Lehrreich ist die Art der Begründung dieser Entscheidungen. Schon das Konzil von Karthago vom Jahre 399 hatte verlangt, dass der Kaiser den Asylschutz allen Verbrechern, was sie auch begangen haben möchten, gewähre ([1]). In der Konstitution von 431 war ihrer gedacht. Justinian brachte eine andere Anschauung zur Herrschaft. Nach ihm kann das Asyl nicht zu gleicher Zeit den Uebeltätern und den Uebelleidenden Hilfe gewähren. Nicht für die Unrechttuenden sondern für die Unrechtleidenden ist der Schutz der Kirchen da ([2]). Freilich zog auch er nicht die letzte Folgerung aus diesem Grundsatz, sondern nahm nur die schwersten Verbrechen. Mord, Ehebruch und Jungfrauenraub von der allgemeinen Vergünstigung aus. Konstantin wiederholt in seiner ersten Konstitution den Grundsatz seines Vorgängers. In dem zweiten Gesetz rechtfertigt er die Aenderung damit, dass er die Strenge der früheren Gesetzgebung durch die Menschenfreundlichkeit der kirchlichen Regeln hat ersetzen wollen: so werde das Recht und andrerseits auch das grosse und göttliche Vorrecht der Kirchen gewahrt. Lag also auch die formelle Gesetzgebung beim Staat, so war für die tatsächliche Gestaltung der Einfluss der Kirche massgebend, die in jenen rauhen Zeiten, unter dem Eindruck des Beispiels der Milde Christi, auch gegenüber den Verbrechern für Barmherzigkeit und φιλανθρωπία eintrat.

Zu gleicher Zeit wuchs immer mehr die Zuständigkeit des geistlichen Gerichts. In der älteren Gesetzgebung waren die Flüchtlinge dem Schutz des Bischofs anheimgegeben. Er hatte das Recht, aber auch die Pflicht für ihren Schutz zu sorgen. Ein späteres Gesetz bedroht das geistliche Oberhaupt, das den Flüchtling verrät, mit Verlust seiner Würde und denselben Uebeln, die dem Flüchtling zugefügt werden ([3]). Immer war aber das Urteil über den Fall dem weltlichen Richter vorbehalten, den der Bischof oder sein Stellvertreter herbei-

([1]) Hardouin, *Concil. coll.* I, 894.

([2]) *Nov.* XVII, 7 pr.

([3]) Zachariä v. Lingenthal, *Geschichte des griech.-röm. Rechts*, S. 329 A. 1110.

rufen lassen musste. Noch schärfer hatte die Ekloge betont, dass der gewöhnliche Prozessgang durchaus zu wahren sei.

Es konnte aber dem geistlichen Richter nicht verwehrt sein, für kirchliche Vergehen auch kirchliche Bussen und Strafen aufzuerlegen. In der Folge setzte sich dann die Auffassung durch, der asylflüchtige Verbrecher und Mörder, der die kirchlichen Busstrafen verrichtet habe, könne nicht mehr vom Richter zu körperlichen Strafen verurteilt werden (1). Wie sich die kirchliche Gerichtsbarkeit gegenüber den verschiedenen Klassen auswirkte, erhellt aus einigen Synodalbeschlüssen, die uns überliefert worden sind. In dem ersten handelt es sich um einen Sklaven, der seinen Herrn getötet hatte. Die Synode bestimmt, dass er nach altersher eingeführter Gewohnheit verkauft werden und in lebenslänglicher Sklaverei ver bleiben soll. Falls er unrechtmässigerweise von dieser Last befreit werden sollte, so haben die Ekdikoi den Auftrag, sobald sie davon hören, ihn wieder in die härteste Dienstbarkeit zurückzuführen. Damit ihm aber niemand etwas zu leide tue, wird ihm ein Schriftstück mit dieser Verordnung ausgehändigt (2).

Anders lautet die Entscheidung, wo es sich um einen Priester handelt, der bei einem Morde beteiligt war. Dieser wird seiner Würde entkleidet und in den Laienstand auf Lebenszeit zurückversetzt, erhält aber keine weitere Strafe (3).

Der gewöhnliche Vorgang der kirchlichen Busse bei Laien wird in einem von Pavlov veröffentlichten Schriftstück geschildert, das eine Anweisung für die Behandlung der zur Kirche geflüchteten Mörder enthält (4). Nachdem der kirchenflüchtige Mörder 14 Tage lang am Eingang der Kirchentür das Mitleid der Kirchenbesucher angefleht hat, erscheint er, entkleidet und mit gebundenen Händen vor dem Protekdikos und den Ekdikoi, um seine Schuld zu bekennen und die Strafe zu erhalten. Während 15 Jahre wird er von der Kommunion ausgeschlossen. In den ersten drei Jahren darf er kein Fleisch, keinen Käse und keine Eier geniessen; am Mittwoch

(1) *Peira*, LXVI, 25 in *Ius Graeco-Romanum* ed. ZEPOS, IV, 249.

(2) RHALLIS u. POTLIS V, 49.

(3) Ib. V, 50.

(4) A. PAVLOV, *Grečeskaja zapis o cerkovnom sudě nad ubijcami, priběgajuščimi pod zašitu cerkvi*, Vizantijskij Vremennik, IV (1897) 155-160.

und Freitag muss er fasten bei Wasser und Gemüse. Dazu muss er täglich, mit Ausnahme des Samstags und Sonntags 200 Metanien verrichten usw. Es konnte bei dieser grossen Macht der Bischöfe nicht ausbleiben, dass sich auch Missbräuche einstellten. Balsamon berichtet von einem Fall, wo der Bischof einen Soldaten, der einen Mord begangen hatte, bereits nach kurzer Zeit schriftlich von der Busse befreite. Der Kaiser Manuel Komnenos, über dies Verfahren ungehalten, wies den Fall an die Synode, die die Entscheidung des Bischofs aufhob und ihn selbst für einige Zeit seiner Amtswaltung entsetzte (1). Dies Vorkommnis scheint den Anlass gebildet zu haben für eine Konstitution des Kaisers über die freiwilligen Mörder, in der er die eingerissenen Missbräuche abzustellen und die üblich gewordenen Umgehungen der früheren Gesetze unmöglich zu machen suchte (2).

Die Grenzen zwischen der weltlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit waren nicht in allem streng geschieden. Es scheint, dass vor allem die Protekdikoi, denen die Sorge für die Schutzflüchtigen, wie das Gericht darüber aufgetragen war, danach gestrebt haben, ihre Befugnisse wie im allgemeinen so gegenüber den Flüchtlingen zu erweitern. In der « Grossen Kirche » machten sie neben anderm auch darauf Anspruch, die Verletzer des Asylrechts zu richten (3). Balsamon, bei dem man freilich in Betracht ziehen muss, dass er von dem Rivalen des Chartophylax spricht, gesteht dem Protekdikos nur das Urteil zu über jene, die zur Kirche geflüchtet sind um ihre Freiheit zu erhalten. Alle andern Ansprüche lehnt er ab; Sache des Protekdikos sei es vielmehr, den andern Flüchtlingen zu helfen (4). Sein scharf geprägtes Wort von der alleinigen Zuständigkeit des weltlichen Gerichts ist nachher auch in das Procheiron auctum und in das Syntagma des Blastares übergegangen (5). Es scheint aber aus den an-

(1) *Balsamon in can. 74 S. Basilii Magni*, RHALLIS u. POTLIS IV, 237.

(2) *Coll.* IV, *Nov.* LXVIII (a. 1166) in *Ius Graeco Romanum*, I, 403.

(3) *Balsamon in can. 75 Carthag.*. RHALLIS u. POTLIS, III, 496.

(4) *Balsamon*, Μελέτη χάριν τῶν δύο ὀφφικίων. τοῦ τε χαρτοφύλακος καὶ τοῦ πρωτεκδίκου, RHALLIS u. POTLIS, IV. 533. Über die Tätigkeit des Protekdikos siehe auch K. Rhallis, Περὶ τῆς ἀσυλίας, S. 37 A. 1.

(5) *Ad can. 64 concil. Carthag.*, RHALLIS u. POTLIS, III, 471. B. gibt so Bas. 5, 1, 14 wieder: Παρὰ τοῖς προσφόροις δικάζεσθαι δικασταῖς τοὺς πρόσφυγας καὶ οὐχὶ παρὰ τῇ Ἐκκλησίᾳ τοὺς ἀντιδίκους αὐτῶν μετακαλεῖσθαι.

geführten Beispielen, dass man das nur von den Vermögensfragen verstehen darf; die andern Fragen haben unter ihrer Gerichtsbarkeit gestanden.

Ein letztes Mal bestätigte der Staat das Asylrecht der « Grossen Kirche » unter Johannes Paläologus (1343). Mit dem Untergang des byzantinischen Reiches durch die Eroberung Konstantinopels fand auch das Asylwesen sein Ende (1).



Die vorstehenden Ausführungen stützen sich auf die Gesetzestexte wie einige kirchliche Quellen. Eine Ergänzung ihrer Angaben findet man in den Nachrichten der Geschichtschreiber, die das Asylrecht freilich fast ausschliesslich im Zusammenhang mit den politischen Vorgängen betrachten. Immerhin bieten sie uns einen willkommenen Beitrag zu seiner Geschichte. Ich habe ihre Angaben einfach hintereinander gereiht, -- ohne natürlich irgendwie auf Vollständigkeit Anspruch zu machen, — um so einerseits die Fortdauer dieser Einrichtung auch im öffentlichen Leben durch die Jahrhunderte anschaulich zu machen, anderseits dem Leser zu ermöglichen auch selbst die uns aufbewahrten Nachrichten zu werten (2).

In seinem Anklagelibell gegen Dioskoros erzählt Athanasios, er sei nach Metanoea, der Vorstadt Alexandriens gekommen, die einst den Namen Kanopos geführt habe. Seit alters habe sie als Sicherheitsort der Flüchtigen gedient. Denn man betrachte das Ganze als unter dem Schutz des Klosters von Tabennisi stehend wie auch innerhalb der Grenzen der heiligen Kirche Gottes (ὑπὸ τοὺς περιβόλους τῆς ἁγίας τοῦ Θεοῦ

Vgl. BLASTARES, *Syntagma alphab. litt. E, c. 13,* RHALLIS u. POTLIS, VI, 264; *Prochiron auctum,* XXXIX, 246 in *Ius Graeco-Romanum,* VII, 310.

(1) MIKLOSICH und MÜLLER, *Acta et diplomata gr. Medii aevi,* I, Wien 1860, S. 232.

(2) Der Aufsatz war bereits im Druck, als ich durch freundlichen Hinweis des R. P. DE JERPHANION auf das Buch von EUGENIOS M. ANTONIADES, Ἔκφρασις τῆς ἁγίας Σοφίας. Athen 1907-9 aufmerksam wurde. Hier findet sich auch eine Liste von Asylflüchtigen nach den byzantinischen Geschichtsschreibern, die mir einige Ergänzungen ermöglichte (Bd. II, 168). Besonders sind aber die örtlichen Angaben über das Asyl der Hagia Sophia besprochen (S. 163 ff.).

ἐκκλησίας). Dann klagt er, dass Dioskoros ihn an der Benutzung des der Stadt gehörigen Heilbades wie am Erhalt der nötigen Lebensmittel gehindert habe. — Hier handelt es sich zweifellos um einen Fall, wo die Kirche in den Besitz aus der heidnischen Zeit stammender Rechte getreten war (1).

In den Wirren, die in Alexandrien infolge der monophysitischen Streitigkeiten entstanden, floh der Patriarch Proterius zum Baptisterium. Das aufgehetzte Volk drang aber auch hier ein und ermordete ihn. In dem Brief, den die ägyptischen Bischöfe hierüber schrieben, drückten sie sich aus: selbst die Barbaren und alle wilden Völker hätten, Scheu vor einem solchen Orte auch wenn sie nicht seine Heiligkeit und die von ihm ausgehende Gnade kännten (a. 457) (2).

Nach dem Umsturz seiner Herrschaft sucht Basiliskus Schutz im Baptisterium. Der Kaiser Zeno lockt ihn, seine Frau und Kinder heraus unter der Zusicherung, dass sie nicht enthauptet noch ermordet werden sollten (σφαγιάζονται). Nach Limnas kastron in Kappadozien verschickt, werden sie in einen Turm eingeschlossen, dessen Türen man zumauert und bewacht, bis sie hungers gestorben sind (a. 476) (3).

Im Jahre 479 flieht Marcian der Schwiegersohn des Kaisers Leo zur Basilika der hl. Apostel, wird aber mit Gewalt herausgezogen und nach Kappadozien verbannt (4).

Arkadius, Präfekt des Prätoriums, soll auf Befehl des Zeno wegen beleidigender Äusserungen ergriffen werden. Er begibt sich unter dem Schein beten zu wollen zur « Grossen Kirche », bleibt dort und entgeht so dem gewalttätigen Tode (a. 490) (5).

Zum Jahre 502 berichtet Theodor Lektor, dass Anastasius die zur Kirche Flüchtenden mit Gewalt herauszuziehen befahl und den Kirchen der Häretiker das Asylrecht gewährte (6).

Der Nika-Aufstand, der Justinian fast den Thron kostete,

(1) Mansi, *Amplissima coll.*, VI, 1025.

(2) Evagrius, *Hist. eccl.* II, 8, ed. Bidez Parmentier, *The eccles. history of Evagrius*, London 1898, S. 56 ff.

(3) Ib., III, 8, S. 108; Malalas, *Chronogr.*, lib. XV ed. Bonn. 380, 7.

(4) Ib., III, 26, S. 123.

(5) *Chronicon Paschale*, ed. Bonn. 606, 12.

(6) Theod. Lector, *Hist. eccl.*, l. II, c. 24, PG 86, 196.

begann mit einem durch die Zirkusparteien erregten Aufruhr. Bei der Unterdrückung der Unruhen wurden drei der Schuldigen ergriffen und an den Galgen gehängt. Zwei von ihnen fielen herunter, und als man sie von neuem aufknüpfte, fielen sie wieder herunter. Da ruft das Volk: Bringt sie in die Kirche, die Mönche des hl. Konon nehmen sie eilends mit sich und führen sie auf einem Boot über das Meer in die Kirche des hl. Laurentius (a. 532) (1).

Belisar über die Untreue seiner Gattin schliesslich aufgeklärt, sandte den Photius ab um den Theodosius, den Patensohn und Liebhaber seiner ungetreuen Gattin zu töten. Als Theodosius dies hörte, floh er in den Tempel des Apostels Johannes in Ephesus, der dort als grösstes Heiligtum galt. Der Bischof Andreas liess sich aber durch Geld bestechen, ihn auszuliefern (2).

Bald darauf kam aber die Reihe an Photius selbst. Die Kaiserin Theodora, um Rache im Namen ihrer Vertrauten Antonina zu üben, lässt ihn in ihren unterirdischen Kerkern verschwinden (3). Photius entflieht aber ein erstesmal zur Kirche der Theotoxos und lässt sich als Schutzsuchender an ihrem Altar nieder. Er wird jedoch ergriffen und wieder in sein Gefängnis zurückgebracht. Ein zweites Mal entflohen begibt er sich zur Hagia Sophia und setzte sich in das Taufbecken « ἥνπερ μάλιστα πάντων νενομίκασι Χριστιανοὶ σέβειν ». Aber auch hiervon vermochte ihn Theodora fortzu schleppen zu lassen. Prokop macht dazu die Bemerkung: « χωρίον γὰρ ἀβέβηλον πώποτε ἀνέφαπτον αὐτῇ οὐδὲν γέγονεν, ἀλλ'αὐτῇ βιάζεσθαι τὰ ἱερὰ ξύμπαντα οὐδὲν πρᾶγμα ἐδόκει εἶναι ».

Der Stadtpräfekt Theodotus hatte sich dem Justinian verhasst gemacht und wurde darum nach Jerusalem verbannt. Hierhin kamen Abgesandte des Kaisers um ihm das Leben zu nehmen. Als Theodotus dies erfuhr verbarg er sich in der Kirche und blieb dort bis zum Ende des Lebens (4).

Basianos von der Partei der Grünen hatte Theodora geschmäht. Obwohl er in die Kirche des hl. Michael geflohen

(1) Theophanes ad ann. 6024, ed. de Boor, S. 184, 3 ffg., Malalas 18, S. 473.

(2) Prokop, *Hist. arcana*, ed. Haury. Leipzig 1906, 3, 3; S. 20. 5.

(3) Ib. 3, 23, S. 23, 1. Vgl. auch 7, 29, S. 48.

(4) Ib. 9, 42, S. 63, 19.

awr, liess Theodora ihn herausführen, wobei man ihm nicht die Beleidigung sondern Päderastie vorwarf. Das Volk empfand Mitleid mit dem Gefolterten und verlangte seine Herausgabe; aber Theodora liess ihn entmannen und seine Habe als Staatsgut erklären ([1]).

Zwei junge Frauen aus vornehmer Familie sollten nach dem Tode ihrer Gatten gemäss dem Willen der Theodora zwei Männer niedrigen Standes und verworfenen Lebenswandels heiraten. Sie fliehen zur hl. Sophia, eilen in die Taufkapelle und halten den Rand des Taufbeckens fest. Sie werden aber so lange gequält, bis sie schliesslich die Ehe vorziehen ([2]).

Aus Furcht vor den Gewaltmassregeln des Kaisers, der ihn zur Verdammung der drei Kapitel drängte, floh der Papst Vigilius zum Altar des Martyrers Sergius in dem Kloster der Mönche des Hormisdas. Dort hielt er sich an den Säulen des Altars fest, und da er ein starker und schwerer Mann war, geschah es, als die Soldaten ihn fortzogen, dass die Säulen mit fortgerissen wurden. Der Vorfall erregte aber solche Entrüstung, dass der Kaiser Justinian es vorzog von seinem Vorhaben abzulassen (a. 547) ([3]).

Da er aber im Placidiapalast sorgfältig bewacht blieb, floh Vigilius bald darauf nach Chalcedon in die Euphemia-Kirche, wohin sich auch die afrikanischen Bischöfe bereits begeben hatten. Den Legaten des Kaisers, die gegen eidliche Zusicherung seiner Unversehrheit die Rückkehr verlangten, verweigerte der Papst diese, wenn nicht der Kaiser seinen Forderungen zustimme ([4]).

Die von Ablabius, Marcellus und Sergius gegen das Leben Justinians angezettelte Verschwörung kam durch die Geschwätzigkeit eines der Verschworenen zur Kenntnis des Kaisers. Marcellus, beim Eintritt in den Palast ergriffen, nahm sich selbst das Leben. Sergius suchte als Zufluchtsstätte die Gottesmutterkirche in Blachernai auf. Er wurde jedoch daraus entfernt, weil er des Hochverrates schuldig war (ὡς οἷα κατὰ βασιλέως σκεψάμενος ([5]) (a. 562).

([1]) PROKOP, *Hist. arcana* 16, 18, S. 103.
([2]) Ib. 17, 7, S. 106.
([3]) THEOPHANES, ed. de Boor 225, 21.
([4]) JAFFÉ-KALTENBRUNNER, *Reg. Rom. Pont.* n. 930 u. 931.
([5]) MALALAS, *Chronographia,* 18, ed. Bonn, S. 493/4.

Im Jahre 560 wurde gegen Eugenios eine falsche Anklage wegen Hochverrats erhoben. Er wurde verurteilt, aber durch die Flucht zur Kirche erlangt er seine Rettung (1).

Im Jahre darauf kommt es zum Kampf zwischen den beiden Zirkusparteien, den Grünen und Blauen. Der Kaiser lässt die Truppen gegen sie vorgehen. Daraufhin fliehen die Blauen zur Kirche der Theotokos im Blachernenviertel, die Grünen zur hl. Euphemia nach Chalcedon. Der Präfekt lässt aber diese heraustreiben und bestraft sie (a. 561) (2).

Nach dem Leben des Eutychius, Patriarchen von Konstantinopel, liess sich Justinian am Schluss seines Lebens von den Aphtartodoketen verführen, und von ihnen aufgehetzt, beschloss er den ihm widerstrebenden Patriarchen seiner Würde zu berauben. Während dieser am Fest des hl. Timotheus die heiligen Geheimnisse feiert, dringen Soldaten in seinen Palast ein und führen seine Hausgenossen ab, damit sie gegen ihn Zeugnis ablegten. Eutychius selbst, hiervon in Kenntnis gesetzt, bleibt nach Vollendung der Liturgie und Ausspendung der Kommunion im Heiligtum, weil man ihm gesagt hatte, es sei auf sein Leben abgesehen. Mit dem Homophorion bekleidet betet er bis zur 3. Stunde der Nacht. Als er auf Drängen seiner Freunde sich etwas gestärkt hat, dringen Soldaten mit Schwertern und Knütteln ein und bringen den Patriarchen zum Kloster Chorakudis in die Verbannung (a. 565) (3).

Unter Maurikios will der Stratege Petros die Soldaten der Stadt Nobai zu seinem Heere pressen. Als diese sich weigern, schickt er den Genzon mit einer starken Truppe gegen sie. Die Soldaten fliehen aber in die Kirche, deren Türen sie schliessen und Genzon bleibt aus Scheu vor der Kirche untätig. Hierüber erzürnt setzt Petros den Genzon ab und will den Bischof der Stadt vor sich bringen lassen, aber der entschlossene Widerstand der Bürger zwingt seine Truppen zum Abzug (a. 595-6) (4).

Bei einem Aufruhr des Volkes klagt Maurikios seinen

(1) Theophanes ed. de Boor 235, 7.

(2) Ib. S. 236, 10.

(3) *Vita Eutychii,* V, 37 PG. 86, 2317.

(4) Theophanes 274/5.

Schwager Germanos an, diese Unruhen hervorgerufen zu haben. Germanos, von Furcht erfasst, flieht in die Kirche der Gottesmutter. Der Kaiser sendet darauf den Eunuchen Stephanos dorthin, um den Germanos aus der Kirche herausführen zu lassen; aber die Leibgarde des Germanos setzt sich zur Wehr und flieht mit in die « Grosse Kirche ». Jetzt sendet der Kaiser seine Soldaten dahin, aber es entsteht ein grosser Aufruhr in der Stadt; man hindert den Germanos daran, sich dem Maurikios auszuliefern und beschimpft den Kaiser (a. 602) (1).

Unter dem Nachfolger des Maurikios flieht auf Betreiben des Germanos die Tochter des ermordeten Kaisers, Konstantina, mit ihren drei Töchtern zur Grossen Kirche. Daraufhin entsteht eine gewaltige Bewegung in der Stadt, aber der Versuch einen Aufstand zu erregen, missglückt. Der Kaiser Phokas will die Frauen mit Gewalt aus der Kirche führen lassen, aber der Patriarch Kyriakos widersetzt sich einer gewaltsamen Entfernung. Erst als Phokas eidlich bekräftigt, dass er ihnen kein Unrecht zufügen will, werden sie herausgeführt und in ein Kloster verwiesen (605-6) (2).

Als die Stunde für die Gegner Justinian II gekommen war, Rache wegen seiner Grausamkeiten zu üben, fanden sie den jungen Tiberius, seinen Sohn, im Blachernenpalast, wie er mit der einen Hand die Säulen des Altars, mit der andern die vom Halse hängenden Kreuzpartikel und andere Reliquien festhielt. Trotz des Flehens der Anastasia, der Mutter Justinians, die sich an seine Füsse hing, schleppen die Henker ihn ausserhalb des heiligen Raumes, entkleiden ihn völlig und schlachten ihn ab, wie man ein Schaf abschlachtet (a. 711) (3).

Unter Irene beredet man die Söhne Konstantins V, die sich in einem Palast Konstantinopels unter Aufsicht befanden, zur Grossen Kirche zu fliehen, um bei dieser Gelegenheit einen von ihnen zum Kaiser auszurufen. Der Schlag misslingt jedoch und der Eunuch und Patrikios Aetios führt sie aus der Kirche heraus unter Zusicherung, dass ihnen nichts zuleide geschehen wird. Darauf werden sie nach Athen verbannt (a. 797) (4).

(1) Theophanes, 285.
(2) Ib. 293, 8.
(3) Ib. 380, 14.
(4) Ib. 473. 11.

Im Jahre 804 ordnet der Basileus Nikephoros einige Lykaonier ab, die auf der Insel Prote seinem alten Gegner Vardanion nachts die Augen ausstechen und nach vollbrachter Tat zur Kirche flüchten sollten. So geschah es auch. Patriarch und Senat nahmen dies sehr übel auf; aber Nikephoros heuchelte von nichts zu wissen und schwor die Übeltäter strafen zu wollen (1).

Als Leo der Armenier sich der Herrschaft bemächtigt, flieht Michael I Rangabe mit Frau und Kindern zur Kirche. Leo verbannt ihn auf eine Insel, lässt seine Söhne entmannen und seine Frau ins Kloster bringen (a. 813) (2).

Da der Patriarch Nikephoros den Bilderstürmern nicht zustimmen will, gibt Leo der Armenier den Befehl ihn zu ergreifen. Aus der Kirche, in die er sich begeben und wo er die Nacht im Gebete zugebracht hatte, wird er von den Soldaten gegen seinen Willen in die Verbannung geführt (a. 815) (3).

Nach dem Tode des Kaisers Alexanders lässt der Patriarch Nikolaos Mystikos die Mutter des neuen Kaisers zur Nonne scheren und macht sie unter dem Namen Anna zu seiner geistlichen Tochter. Diese aber von Hass gegen den Patriarchen erfüllt, sendet 50 Bewaffnete mit gezückten Schwertern in sein Schlafzimmer. Aufs äusserste erschreckt, flieht er zur Kirche, wo er 22 Tage im Heiligtum bleibt, bis Euthymius, sein Vorgänger für ihn eintritt (a. 913) (4).

Nach dem unglücklich verlaufenen Versuch des Konstantinos Dukas sich der Herrschaft zu bemächtigen, flieht der Schwiegervater des umgekommenen Prätendenten mit andern zur Hagia Sophia, wird aber mit Gewalt herausgezogen und zum Mönch in dem Studioskloster geschoren (a. 913) (5).

Unter Romanus wütet ein gewisser Rentakios aus Hellas gegen den eignen Vater, dessen Leben er nachstellt. Als dieser flieht, verwüstet er seine Güter, kommt dann nach Konstantinopel und flieht zur Grossen Kirche. Romanus, von seinen Freveltaten in Kenntnis gesetzt, beschliesst ihn herausführen zu

(1) *Theophanes Contin.* I, 3 ed. Bonn, S. 10.
(2) Ib. I, 10, S. 19.
(3) *Vita S. Nicephori*, XI, 72; PG 100, 133.
(4) *Vita Euthymii*, XXI, 10, ed. de Boor, Berlin 1888, S. 71.
(5) Leo Gramm.. ed. Bonn, 290, 15.

lassen und zu bestrafen. Jener hatte inzwischen Lügenbriefe an die Bulgaren gesandt und suchte zu ihnen zu entfliehen. Er wird aber ergriffen, überführt und der Augen und Habe beraubt (a. 920) (1).

Nikephoros Phokas. der mit Theophano bereits Beziehungen angeknüpft hat, wird von Bringas beargwöhnt und aufgefordert in den Palast zu kommen, wo er geblendet ins Exil geschickt werden soll. Aber Phokas flieht zur Grossen Kirche und versteht es den Patriarchen Polyeuktes so für sich zu gewinnen, dass dieser ihn in den Senat bringt und ihm gegen das feierliche Versprechen, nichts gegen die Söhne des Romanos unternehmen zu wollen, den Oberbefehl in Asien verschafft (a. 963) (2).

Als Nikephoros Phokas vom Heer zum Kaiser ausgerufen worden war, flieht sein Vater Bardas zur Grossen Kirche. Am Abend aber greifen seine Freunde die Anhänger des Joseph Bringas an und Bardas, der vorher als Schutzflehender hilflos und voll Furcht vor dem Tode in die Kirche geflohen war, kommt jetzt triumphierend heraus, während Joseph umgekehrt als Schutzflehender die Kirche aufsucht. Von dort aus wird er nachher in die Verbannung geschickt (a. 963) (3).

Als einige Jahre später Nikephoras Phokas ermordet wird, erntet Theophano den Undank des neuen Kaisers, dem sie zum Throne verholfen hatte. Auf Verlangen des Patriarchen wird sie zur Prokonesos verbannt, flieht aber von dort heimlich zur Grossen Kirche. Tzimiszes lässt sie jedoch mit Gewalt herausführen und verbannt sie in das Thema Armenien (a. 969) (4).

Bei derselben Umwälzung fliehen der Bruder des ermordeten Kaisers, Leo, und sein Sohn Nikephoros zur Grossen Kirche und entgehen so der Rache (5).

Nach einiger Zeit zetteln die beiden eine Verschwörung gegen den neuen Herrscher an, die aber einen unglücklichen Ausgang nimmt. Sie fliehen wiederum zur Hagia Sophia,

(1) *Theoph. Contin.* ed. Bonn, 399.
(2) Leo Diaconus II, 11, ed. Bonn, 32.
(3) Cedrenus, ed. Bonn, II, 349.
(4) Ib. 380.
(5) Ib. 372.

werden jedoch dieses Mal herausgeholt und zur Insel Prote gesandt, wo man ihnen die Augen herausreisst (a. 972) ([1]).

Vor dem Aufstand des Volkes fliehen Michael V Kalaphates und Ioannes Orphanotrophos zum Kloster des Studios und lassen sich zu Mönchen scheren. Da aber die Menge weiter vor dem Kloster tobt, gibt die Kaiserin Theodora den Befehl sie zu blenden. Die beiden fliehen in den Altarraum der Kirche des Täufers, aber die Menge drängt mit Gewalt ein, reisst sie fort und nimmt ihnen die Augen; dabei erleidet auf Bitten des Michael, der seinen Onkel für seine eigene unglückliche Handlungsweise verantwortlich macht, der Orphanotrophos zuerst die Strafe (a. 1042) ([2]).

Nach dem Misserfolg ihrer Erhebung gegen Konstantinos IX Monomachos eilen Leo Tornikios und Vatatzes zur Kirche, werden aber in Fesseln vor den Basileus gebracht, der ihnen die Augen ausstechen lässt (a. 1047) ([3]).

Gegen den neuen Herrscher Michael VI Stratiotes erhebt sich der Vetter des verstorbenen Konstantin IX, aber sein Erfolg beschränkt sich darauf, dass er die Gefängnisse aufbricht. Sobald als sich die Soldaten zusammenziehen, flieht sein geringer Anhang, er selbst muss in der Hagia Sophia Schutz suchen und wird zur Verbannung verurteilt (a. 1056) ([4]).

Michael VII Dukas hält noch an der Herrschaft fest, während das Volk bereits Botaneiates zum Kaiser verlangt. Auch die Bischöfe unter dem Vorsitz des Patriarchen entscheiden sich im geheimen für den letzteren. Der Kaiser, der davon Wind erhalten hat, sendet Soldaten die den eifrigsten Anhänger des Botaneiates, den Bischof von Ikonium gefangen nehmen sollen. Der Bischof flieht aber in das innerste Heiligtum der Hagia Sophia. Die Häscher scheuen jedoch nicht den selbst Engeln heiligen Zufluchtsort und dringen mit gezückten Schwertern und Mordgedanken ein. Vor den Kaiser gebracht wird der Bischof von diesem in Freiheit gesetzt, teils aus Scheu vor dem mutigen Verhalten und der Redeerprobtheit des Mannes, teils aus Furcht vor der Strafe Gottes und aus

([1]) Ib. 404.

([2]) Ib. 540.

([3]) Ib. 631.

([4]) Zonaras, *Epitomae hist.*, XVIII, 1, 9 ff. ed. Bonn, III, 655 f.

Schrecken vor Verletzung des Heiligtums. Für diese Gesetzwidrigkeit und Freveltat erntete er aber nach dem Geschichtsschreiber Hass bei jedem Alter, Stand und Geschlecht. Die Anstifter der Tat wurden bald darauf dadurch bestraft, dass sie selbst sich nicht den Zufluchtsort des Asyls sichern konnten und so für ihr gottesschänderisches Verhalten die rechte Strafe erlitten (a. 1078) ([1]).

Während die Komnenen aus Konstantinopel fliehen, um ihren Aufstand gegen Botaneiates vorzubereiten, senden sie ihre Frauen zur Hagia Sophia. Zunächst kommen diese zum Bezirk des heiligen Nikolaus, von dem Anna Komnena uns lehrreiche Nachricht gibt: « αἱ δὲ φθάνουσι πρὸς τὸ τοῦ ἱεράρχου Νικολάου τέμενος, ὃ Προσφύγιον μέχρι τῆς δεῦρο ἐώθασιν ὀνομάζειν, ἀγχοῦ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας καὶ πρῴην ἐνιδρύμενον πάλαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπ'ἐγκλημάσιν ἁλισκομένων, ὡς μέρος τυγχάνον τοῦ μεγάλου τεμένους καὶ ἐπίτηδες, οἶμαι, κατασκευασθὲν τοῖς ἀρχαίοις, ἵνα πᾶς ὁ ἐπ' ἐγκλήματι ἁλοὺς καὶ φθάσας εἴσω τούτου γενέσθαι, τῆς ἐκ τῶν νόμων τηνικαῦτα ἐλευθερῶται ποινῆς· οἱ γὰρ πάλαι βασιλεῖς τε καὶ καίσαρες πολλῆς προμηθείας ἠξίουν τὸ ὑπήκοον ».

Die Türen sind geschlossen, aber durch eine List gelingt es Anna Dalassena, sie öffnen zu lassen. Als die Abgesandten des Kaisers erscheinen, versteht sie so geschickt zu verhandeln, dass sie mit ihren Begleiterinnen in die Hagia Sophia selbst gelangt. Hier hält sie sich an der Türe des Altarraums fest und nur gegen die eidliche Zusicherung des Kaisers und die Zusendung eines grossen Kreuzes als Unterpfand damit der Vorfall dem ganzen Volk bekannt werde — lässt sie sich zum Verlassen der Kirche bewegen (a. 1081) ([2]).

([1]) Michael Attaliates. ed. Bonn, 259.

([2]) Anna Comnena, *Alexias.*, lib. II, 5 ed. Reifferscheid, S. 70.

Über die Kirche des hl. Nikolaus findet sich eine Nachricht in der Description de Constantinople eines anonymen russischen Pilgers (1424-1453), Itinéraires russes en Orient, traduits pour la Société de l'Orient latin par M. B. de Khitrovo, Genf 1889, S. 228 f. « Derrière l'autel de Sainte Sophie est située l'église de Saint Nicolas. Elle est bâtie sur l'emplacement de la Maison de Dimitri, où saint Nicolas transporta Dimitri après l'avoir retiré de la mer ». Dann folgt die Beschreibung eines wundertätigen Bildes, das von einem Juden durchstochen, Blut hervorfliessen liess. « Près de là, devant la porte située derrière le grand autel de Sainte Sophie, se trouve l'endroit où l'on bénit l'eau; il y a là un bassin en ardoise verte dans lequel on plonge les croix; un toit couvert de plomb surmonte le bassin;

Nach dem Erfolg der Empörung zieht sich Botaneiates selbst in die Kirche zurück. Später wird er zum Kloster Peribleptos gebracht und zur Annahme des Mönchskleides überredet (1).

Den Schutz der Kirche sucht auch die Porphyrogenneta Maria mit ihrem Gatten, dem Cäsar, auf, als der Ermordungsplan gegen ihren Halbbruder Alexios II Komnenos misslungen war (a. 1181). Hier sucht sie zunächst das Mitleid des Patriarchen und des Volkes zu erregen, tritt dann aber immer mehr mit Forderungen auf; schliesslich, als Alexios sie mit Gewalt zu vertreiben sucht, wirbt sie Söldner und es kommt zu schweren Kämpfen vor den Türen der Kirche. Wie sehr das allgemeine Gefühl gegen eine solche Verletzung der Heiligkeit des Orts war, ergibt sich aus der Rede des Cäsars, der die Schuld auf den Kaiser wirft und die Entrüstung des Volkes für sich auszunützen sucht. Ebenso aus den Bemerkungen des Geschichtsschreibers: er vergleicht das Verhalten der beiden Parteien mit dem des Titus, der den Tempel in Jerusalem verschont wissen wollte, und sieht den göttlichen Zorn auf Byzanz herabkommen wegen der Gottlosigkeiten, die gegen das Heiligtum verrichtet worden sind (2).

Als Andronikos I. Komnenos den Isaak Angelos ergreifen lassen will, sendet er den Hagiochristophorita Stephanos an seine Wohnung. Isaak zum Herabkommen aufgefordert, gedenkt in der Verzweiflung, sein Leben teuer zu verkaufen. Er setzt sich aufs Pferd, und obschon in buntem Gewand und blossen Hauptes rennt er mit gezücktem Schwert gegen seinen Gegner. Der, von Schrecken erfasst, sucht zu fliehen, wird aber durchbohrt und bleibt wie ein Stück Vieh in seinem Blute zappelnd liegen, um zu sterben. Isaak selbst eilt mit verhängtem Zügel und das vom Blut gerötete Schwert schwingend zur Hagia Sophia, wobei er ausruft, er habe den Hagiochristophorita getötet. Hier sammeln sich nachher um ihn

---

c'est là aussi qu'on baptise les empereurs; quatre cyprès et deux palmiers croissent en ce lieu». Vgl. auch W. R. Lethaby and Harold Swainson, *The Church of Sancta Sophia*, London 1894, S. 110. 183. Antoniades, Bd. II, 103 ff. Den Bau der Kirche setzt man unter Basileios I an. Σκαρλάτου Δ. τοῦ Βυζάντιου, Ἡ Κωνσταντινούπολις, I, 504.

(1) Ib., lib. II, 12 und III, 1, S. 92 u. 93.

(2) Nicetas Choniates, *Historia*, ed. Bonn, S. 302 ff, 310, 313.

seine Freunde, und da Andronikos von seinen Vergnügungen zu sehr in Anspruch genommen, die Bewegung zu unterdrükken versäumt, kommt es zum Umsturz der Herrschaft des letzten Komnenen (a. 1185) (1).

Auf dieselbe Weise, wie es Isaak geglückt war, zum Thron zu kommen, wollte sein Feldherr Branas versuchen Kaiser zu werden. Eines Nachts eilte er also zur Hagia Sophia und rief die Eintretenden auf ihm gegen den ungerechten und grundlosen Zorn des Kaisers zu helfen. Aber im Erfolg gelang es ihm nicht sein Vorbild zu erreichen. Das Volk zeigte sich gleichgültig und er konnte froh sein, dass der Kaiser ihm verzieh. Bei einem neuen Aufstand kam er dann ums Leben (2).

Die Erhebung des falschen Alexis gegen Isaak Angelos war von vielen andern gefolgt. So floh Isaak Komnenos, der Neffe des Andronikos aus dem Gefängnis. begab sich in die Grosse Kirche und begann hier das Volk aufzuwiegeln. Er wird aber ergriffen und zwecks Angabe seiner Mitschuldigen dermassen gefoltert, dass er an nächsten Tag an den Folgen des Verhöres starb (a. 1191) (3).

Im gleichem Jahr flieht auch der Sohn des Andronikos Komnenos, Statthalters von Thessalonich, den Isaak Angelos hatte ergreifen und blenden lassen, an einem Festtag zur Kirche, um sich vom Volk zur Annahme der Herrschaft fortreissen zu lassen. Aber bevor die Bedeutung seiner Flucht der eintretenden Menge noch bekannt worden war, wurde er schon als Empörer gefasst und der Augen beraubt (4).

Nach dem Tode des Theodor Laskaris war der Protovestiarius Georgios Muzalo zum Vormund seines Sohnes Johannes erklärt worden. Die Gegner des verstorbenen Fürsten sammeln sich aber und eilen zum Kloster wo sich der Protovestiarius befand. Bei ihrem Nahen flüchtet dieser sich in die Kirche, aber die Menge dringt in das Innerste des Heiligtums

(1) Nicetas Choniates, *De Andronico Comneno*, II, ed. Bonn, S. 446. Beachtenswert ist folgende Angabe: καὶ ὁ μὲν ὡς εἶχε τὸν θεῖον εἰσιὼν ναὸν ἄνεισι τὸν ἀνάσταθμον, ὃν οἱ φονεῖς ἀνερχόμενοι τὸ οἰκεῖον ἀνακεκαλυμμένως διατρανοῦσι πλημμέλημα, τὴν ἐκ τῶν εἰσιόντων τε καὶ ἐξιόντων τὸ ἱερότατον τέμενος αἰτοῦντες συγχώρησιν.

(2) Nicetas Choniates, *De Isaaco Angelo*, I, ed. Bonn, S. 490.

(3) Ib. III, 2 S. 554.

(4) Ib. S. 560.

ein und reisst buchstäblich den Unglücklichen in Stücke (a. 1258) (1).

Michael Paläologos, vom Patriarchen gebannt, suchte diesen in seinen Anhängern zu treffen. Eine Exkommunikation bot ihm den Vorwand sich gegen die Kleriker Bekkos und Xiphilinos zu wenden. Vor der Rache des Kaisers flohen diese mit ihren Frauen und Kindern zur Kirche. Der Sebastokrator Tornikios vom erzürnten Kaiser dorthin abgeschickt, sucht sie mit gezücktem Schwert zum Verlassen der Kirche zu zwingen. Als der Patriarch ihm jedoch entgegen tritt und ihn zurechtweist, erkennt er das Schutzrecht der Kirche an, beredet aber die beiden die Kirche freiwillig zu verlassen und sich der Gnade Kaiser zu übergeben (2). (a. 1265).

In späteren Jahren kam es zu einer Wiederholung dieser Flucht. Der Kaiser suchte Bekkos für die Union günstig zu stimmen. Nachdem dieser in einem Brief im allgemeinen seinen Gehorsam gegenüber dem Kaiser, aber seine Festigkeit in der Unionsfrage erklärt hatte, begibt er sich in armseligem Gewand in die Kirche. Der Kaiser sendet ihm einen auf Purpur geschriebenen Brief, in dem er ihn in allen Ehren zu sich ruft. Als Bekkos folgt, lässt er ihn jedoch ergreifen (3).

Der Rhetor Holobolos, vom Kaiser Michael bei einer grossen Versammlung nicht zum Sitzen eingeladen, wurde dadurch so verärgert, dass er, vom Kaiser zum Sprechen aufgefordert, gegen seine frühere Stellungnahme wider die Unionspläne des Kaisers sprach. Dies erzürnte Michael aufs äusserste; er warf ihm seine stets verräterische Gesinnung vor und wies auf seine abgeschnittene Nase hin. Jetzt vergass Holobolos alle Vorsicht und rühmte sich, dass dies aus Treue gegen den rechtmässigen Herrscher, den jungen Johannes geschehen sei. Vor der Wut des Kaisers eilte er dann zur Kirche, wo er in Sicherheit zu sein hoffte. Michael liess ihn aber ergreifen, und verbannte ihn unter dem Anschein Gnade walten zu lassen, nach Nikaia in ein Kloster (4). (a. 1273).

(1) Georgius Acropolita, *Annales*, I, 75, PG 140, 1180; Georgius Pachymeres, *De Michaele Palaeologo*, ed. Bonn, S. 58.

(2) Georgius Pachymeres, *De Michaele Palaeologo*, III, 24, ed. Bonn, S. 227.

(3) Ib., V, 13, S. 378.

(4) Ib., V, 20, S. 393.

Als Georg Cyprius Patriarch wird, kommt es zu Verfolgungen der Gegenpartei. Dabei flieht Theodor Bischof von Cyzikus in das Kloster des Prodromos und bis in das Heiligtum, wo er den Altar als Asyl benutzt. Die Häscher, die die Synode entsandte, müssen unverrichteter Sache zu ihren Auftraggebern zurückkehren (a. 1283) ([1]).

Vor dem Hass des Megas Dux, dem Herzog der Katalanen flieht der Würdenträger Nostongos zum Patriarchen, und nicht zum Kaiser, dessen er sich nicht sicher fühlt. Dieser will den Mann wegen seiner angesehenen Stellung nicht ergreifen lassen. Dazu kam, dass Nostongos zum Patriarchen geflohen war; deshalb schien er in dem Peribleptoskloster vollständige Asylsicherheit zu besitzen. Andronikos II. Palaeologos hielt daran fest, auch als seine Schwester, die Schwiegermutter des Megax Dux ihn gegen Nostongos aufzureizen suchte. Erst als dieser das Kloster unvorsichtigerweise verliess, wurde er ergriffen und vom Kaiser verurteilt (a. 1303) ([2]).

Als der junge Andronikos bei seinem Grossvater bereits in Ungnade gefallen war, wurde er plötzlich zu ihm gerufen. Bei der Kunde hiervon berät er sich mit dem Protostrator Theodoros Synadenos; dieser entwickelt die Notwendigkeit, die Freunde darunter die Genuesen zu sammeln. Gemeinschaftlich mit dem jungen Basileus würden dann alle zur Kirche der Hagia Sophia eilen, wo sie, in Sicherheit wegen des Asylschutzes des Ortes, Gesandte an den Kaiser schicken und Straflosigkeit erwirken könnten (a. 1321) ([3]).

Die Mutter des jungen Andronikos war in Thessalonich, als der Despot Konstantinos vom Andronikos II. dem Älteren ausgesandt wurde, sie zu ergreifen. Sie flüchtet in die Kirche und hält sich an dem Bild der Gottesmutter fest, wird aber mit Gewalt fortgerissen und weggeführt (a. 1321) ([4]).

Bei den Wirren, die die Bulgaren entzweiten war ein Thronbewerber, Sisman nach Byzanz geflüchtet. Der Bulgarenfürst verlangte seine Auslieferung und drohte dem geschwächten Byzanz mit Krieg. In der Beratung schlägt der

([1]) Georgius Pachymeres, *De Andronico Palaeologo*, lib. I, c. 17, ed. Bonn, S. 53.

([2]) Ib., V, 24, S. 431.

([3]) Ioannes Cantacuzenus, *Historiarum* lib. I, 12 ed. Bonn, S. 60.

([4]) Ib. I, 26, S. 129, 21.

Patriarch vor, den Sisman in die Kirche der Hagia Sophia flüchten zu lassen. Das Asylrecht dieses Tempels, das von allen Herrschern der Rhomäer hochgehalten worden sei, würde auch jetzt eine passende Entschuldigung bilden; Gesandte sollten an den Hof Alexanders geschickt werden und ihm erklären, es sei nicht erlaubt, jene die Gottes Schutz anrufen, aus der Kirche zu reissen, um sie zu töten. Dies sei auch als schwerstes Verbrechen von den früheren und jetzigen Herrschern der Rhomäer beurteilt worden. Kantakuzenos machte jedoch dagegen geltend, dass diese Erwägungen auf einen Barbaren keinen Eindruck machen würden. Zudem gälte dem nichts das Gesetz römischer Kaiser (a. 1341) (1).

In dem Bürgerkriege zwischen Johannes V und Kantakuzenos lieferte der Patriarch viele von den Anhängern des letzteren, die zur Kirche der Hagia Sophia geflüchtet waren, den Gegnern aus. Es war, wie Kantakuzenos hervorhebt, zur Fastenzeit die dem Karfreitag vorausgeht, an dem Christus von den Juden ergriffen wurde. Die Unglücklichen wurden in die Gefängnisse geschleppt und hatten viel Schlimmes zu erdulden (a. 1342) (2).

Aehnlich berichtet Nikephoros Gregoras zum Jahre 1345, dass Anna, die Mutter des Kaisers Johannes, viele die sich zu der mit dem Vorrecht des Asyls von alters her versehenen Kirche der Hagia Sophia geflüchtet hätten, mit Gewalt in die Gefängnisse geschleppt worden seien. Er beklagt es, dass bei Barbaren und Griechen, in aller Herren Länder und in allen Reichen von jeher in solchen Fällen Barmherzigkeit geübt worden sei; die Christen aber, die selbst ähnlichen Schutz von Seite der Gottheit bedürften, dies untersagten, dies untersagten und abschafften (3).

Durch eine gemeine, aber geschickt angelegte Intrige verstand es der Megas Dux dem bei der Kaiserin hoch in Gunst stehenden Grosslogotheten Gabalas glauben zu machen, die Kaiserin sinne Übles gegen ihn. Zuerst zu unvorsichtigen Schritten verleitet, lässt dieser sich so in Furcht setzen, dass er schliesslich in die Hagia Sophia flieht, und weil ihm das

(1) Joannes Cantacuzenus III, 2, Bd. II, S. 22, 7.

(2) Ib. III, 51, S. 300.

(3) Nicephorus Gregoras, *Hist. byz.* XV, 1 ed. Bonn. Bd. II, 748.

noch nicht sicher genug scheint, das Mönchskleid anlegt. Die Kaiserin weist ihm dann das Kloster der Pammakaristos an; er wird aber bei einem Fluchtversuch entdeckt und ins Gefängnis geworfen (a. 1344) ([1]).

Im folgenden Jahre ereilte jedoch auch den Megas Dux sein Schicksal. Als er sich in seinem überheblichen Stolz, unvorsichtigerweise ohne Schutz unter die Gefangenen begab, die mit dem Bau eines neuen Kerkers für sie selbst beschäftigt waren, wird er bei einer plötzlichen Erhebung getötet. Die Täter aber, anstatt nach der hl. Sophia zu eilen, wo sie nach der Meinung des Geschichtsschreibers sicher gewesen wären, blieben im Palast, weil sie für ihre Tat belohnt zu werden hofften. Es gelang jedoch den Leuten des Megas Dux das Volk, besonders das Schiffsvolk gegen sie aufzuhetzen. Die Menge dringt in den Palast ein, die Gefangenen eilen in die Kirche, ja suchen sich im Heiligsten zu retten; aber sie werden von den wütenden Verfolgern erwürgt, nur einigen gelingt es zu entkommen (a. 1345) ([2]).

* * *

Fassen wir jetzt noch einmal das Wichtigste zusammen, was wir über das Asylrecht aus den Werken der Geschichtsschreiber lernen, so fällt vor allem die Aufgabe auf die es im politischen Leben in Byzanz zu erfüllen gehabt hat. In jenen rauhen Zeiten, wo niemand sicher war vor dem Argwohn und der Willkür des Alleinherrschers, bot das Heiligtum der Kirchen einen Zufluchtsort vor der Verfolgung der Häscher. Bei den ständigen Umwälzungen und dem Kampf der Parteien, die das innere Leben des byzantinischen Reiches zerwühlten, trug das Asylwesen dazu bei, die grausame Vergeltung der siegreichen Gruppe zu mildern. Deshalb ist die Flucht zur Kirche das regelmässige Ende jeder Staatsumwälzung wie jeden misslungenen Umsturzversuches. Oft hilft freilich auch die Heiligkeit des Gott geweihten Ortes nichts. Die blinde Wut der aufgehetzten Menge lässt es zu schrecklichen Bluttaten am Altare kommen, und die Gewalttätigkeit des Herr-

(1) Ib. III, 80, S. 497.
(2) Ib. III, 88, S. 542.

schers schreckt auch vor Verletzung des Heiligtums nicht zurück.

Es ist lehrreich einmal zusammenzustellen wie die Asylflucht in den aufgeführten Fällen ausgegangen ist. Eine ganz saubere Aufstellung ist freilich nicht möglich, weil die Herrscher manchmal ihre Rache nur aufschoben, um sie nachher auszuüben, wie im Fall des Basiliscus, den man entsprechend den gemachten Zusicherungen nicht abschlachtete, aber verhungern liess. In einzelnen Fällen weiss man die Flüchtigen, auch ohne sie gerade mit Gewalt herauszuholen, durch Quälereien zum Verlassen des Asyls zu zwingen. Immerhin ist ein Vergleich im Rohen möglich. Danach wurden die Unglücklichen in 5 Fällen geblendet, in 8 Fällen gefangengenommen oder irgendwie bestraft. 9 mal wurden sie in die Verbannung geschickt, 5 mal ins Kloster gesteckt. Ein Fall wie der des Basianos, der entmannt wurde, ist aus den besonderen Umständen zu erklären. 21 mal gingen die Flüchtigen frei aus, davon 4 mal weil das drohende Verhalten des Volkes die Herrscher zur Achtung des Asylschutzes zwang. Nur 3 mal half die Flucht dem Unglücklichen nicht vor dem Tode; bei 3 anderen Gelegenheiten wurden die Schutzsuchenden Opfer der wütenden Menge. Im allgemeinen ist der tödliche Ausgang also selten, häufiger die Blendung oder eine andere Strafe, noch öfter anzutreffen die Verschickung in die Verbannung oder in ein Kloster. Bei diesen letzten Fällen hat es sich auch nicht immer um eine eigentliche Asylsverletzung gehandelt, 2 mal wird bei der Verbannung, 3 mal beim Kloster ausdrücklich angegeben, dass vorher Verhandlungen stattgefunden haben. Die Flüchtigen mögen manchmal das Exil oder das Kloster der ständigen Gefangenschaft in der Kirche vorgezogen haben.

Um die gefundenen Zahlen richtig einzuschätzen, darf man auch nicht vergessen, dass die Fälle der Asylsverletzung mehr in die Augen fielen und von den Geschichtsschreibern leichter berichtet wurden, als die, wo alles nach der Ordnung ging.

Aus einem Texte des Malalas [1] ersehen wir, wie man diesen Massnahmen auch eine rechtliche Unterlage zu geben suchte: es handelte sich um Hochverrat, um Verschwörung

[1] Vgl. oben S. 222 Anm. 5.

gegen den Kaiser, pessimum omnium peccatorum ([1]), in Byzanz die schwerste aller Beschuldigungen.

Aehnlich auch in dem Falle des Sohnes des Andronikos Komnenos, Statthalters von Thessalonich ([2]) Zachariä v. Lingenthal reiht die Hochveräter einfach den andern durch Gesetz ausgenommenen Klassen bei. An sich wäre es ja folgerichtig gewesen. wenn man die Mörder von dem Asylschutz ausschloss, dies um so mehr bei dem für die Sicherheit des Staates viel gefährlicheren Verbrechen des Hochverrats zu tun. Wir haben aber kein Anzeichen dafür, dass dies wirklich gesetzlich bestimmt worden wäre. Im Gegenteil, die Regelmässigkeit mit der sich nach jedem missglückten Putsch die Flucht zur Kirche wiederholte, lässt darauf schliessen, dass kein solches Gesetz bestand, und dass die Flüchtigen doch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf ihre Sicherkeit hoffen konnten. Die Kaiser haben allerdings im Einzelfall häufig genug sich das Recht, oder wenigstens die Macht zuerkannt, die Schuldigen oder Verdächtigen aus den Grenzen des Asylbezirks mit Gewalt herauszuholen. Aber, die Äusserungen der Geschichtsschreiber und die Haltung des Volkes zeigen dass man weit davon entfernt war solche Verletzungen zu billigen.

Über das Asylrecht in den Fällen, wo es sich nicht um politische Vergehen handelte, erfahren wir aus den Geschichtsschreibern unmittelbar nur wenig. Die Texte setzen freilich voraus, dass das Asylrecht im allgemeinen anerkannt und benutzt war. Von Einzelnachrichten sind besonders die Angaben über die Kirche des hl. Nikolaus, zu beachten, die, im Bezirk der Hagia Sophia gelegen, eigens zur Zufluchtsstätte bestimmt war ([3]).

Ferner hören wir aus dem Bericht des Niketas Choniates, dass in der Hagia Sophia die Mörder zum öffentlichen Bekenntnis ihres Verbrechens auf einen ἀνάσταθμος hinaufgingen, also wohl einen erhöhten Platz, eine Bühne, von wo sie das Mitleid der Hinein und Herausgehenden anflehten ([4]). Hiermit verbindet sich die Nachricht des von Pavlov veröffentlichten Doku-

([1]) *Nov. Iust.*, XXII, c. 15, 1.
([2]) S. oben S. 230 A. 4.
([3]) Vgl. S. 228 A. 2.
([4]) Vgl. S. 230 A. 1.

ments, dass die Anklage ἐν ταῖς ὡραίαις πύλαις ἀπὸ τοῦ ἔξω μέρους also im Narthex, in der Nähe der Mitteltüren vor sich ging ([1]) Vergleiche hierzu SKARLATOS ([2]) « Προαύλιον (Προσκήνιον) τοῦ ναοῦ, τὸ φέρον πρὸς τὸν Αὐγουστεῶνα ὁποῖον (διὰ τὴν ἀνωφερῆ ἴσως αὐτοῦ θέσιν, διαγραφησομένην ἐν τοῖς ἑξῆς) ἐλέγετο Ἀνάσταθμος ὅπου ἐδίκαζεν ὁ Πρωτέκδικος... ὅθεν ἐλέγετο καὶ Πρωτεκδικεῖον, καὶ ἐπὶ πᾶσι Καταφυγή.. » ANTONIADES scheint dagegen das Πρωτεκδικεῖον vor das βῆμα in die Kirche selbst zu verlegen. Dies stimmt aber nicht mit den von NIKETAS CHONIATES ([3]) gemachten Angaben überein: Der Patriarch, in der Furcht die Kämpfer möchten mit Gewalt in die Kirche dringen und das Heiligtum entweihen, begibt sich im Ornat und das Evangelienbuch in der Hand in den Vorraum der Kirche: « κάτεισιν εἰς τὸ προσκήνιον τοῦ νεώ, ἐν ᾧ οἱ τῆς Καισαρίσσης ὑπερμαχοῦντες ἠλίσθησαν φεύγοντες, ὃ καὶ πρωτεκδικεῖον κεκλήσκεται ».

Das Asylrecht war an sich allen Kirchen gegeben ([4]). Je grösser aber die Verehrung war, die ein bestimmtes Heiligtum genoss, umso sicherer fühlte man sich unter seinem Schutz. Es wird mehrmals erzählt, wie die Flüchtigen sich aus andern Kirchen in die Hagia Sophia begeben. Freilich mag hierzu auch die Erwägung beigetragen haben — wie es im Fall der Anna Dalassena klar ausgesprochen wird — dass eine gewaltsame Entfernung aus der « Grossen Kirche » viel leichter in der ganzen Stadt bekannt werden und die Empörung des Volkes wachrufen musste. Wir sehen auch, wie die Schutzsuchenden, um die Sicherheit noch zu verstärken, sich in den Altarraum begeben, oder an den Altar anklammern, oder,

([1]) *Vizantijskij Vremennik* IV (1897), 158.

([2]) Ἡ Κωνσταντινούπολις, Bd. I, Athen 1851, S. 504.

([3]) *De Alexio Manuelis Comneni filio,* ed. Bonn, 310.

([4]) Wie die Gesetzestexte, so bestätigen dies auch die Beispiele. Auffa lend ist allerdings, dass THEOPHANES in der Schilderung des Nika-Aufstandes das Asylrecht der Kirche des hl. Laurentius als Besonderheit hervorzuheben scheint: « διότι προνόμια εἶχε τοῦ μηδένα ἐκβλήσκεσθαι τοῦ ναοῦ, ἕως οὗ πάθῃ τὸ ἱκανόν » ed. de Boor, S. 184. Es wird sich hier wohl um Privilegien handeln die dieser Kirche über das allen Zugestandene hinaus besondere Vorrechte verliehen, wie das für andere Gotteshäuser aus den Inschriften bezeugt und ebenso bei der Hagia Sophia bekannt ist. Eine Verleihung solcher Vorrechte musste natürlich die Kirche zu einem besonders gern aufgesuchten Zufluchtsort machen.

wenn es sich um Frauen handelt an die Türen des Heiligsten. Wegen der Häufigkeit der Fälle, wo die Kirche selbst als Asylstätte diente, wurden schliesslich laute Klagen über die ständige Störung des Gottesdienstes erhoben, und der Kaiser Johannes Paläologus sah sich veranlasst in einer Konstitution vom J. 1343 die Bestimmungen Theodosius' II zu erneuern (1).

Immer wird wieder betont, dass die Kirchen den Flüchtigen Sicherheit bieten, weil sie ein heiliger, Gott geweihter Ort sind. Die Verletzung des Asyls ist daher ein Frevel, der den Zorn Gottes herabruft. Es steht nicht im Belieben der Kaiser, die Zufluchtsstätte anzuerkennen oder nicht. Sie selbst sind sich bewusst, dass es sich um ein höheres Gesetz handelt, auch wenn sie manchmal sich darüber hinwegsetzen. Die Bischöfe und Patriarchen treten auch der weltlichen Gewalt entgegen; freilich ab und zu machen sie sich gegen Pflicht zu ihren Helfern. Bezeichnend ist aber, dass nirgendwo eine Anspielung oder eine Berufung auf das kirchliche Gesetz oder das kirchliche Recht zu finden ist. Das Asylrecht war eben in Byzanz auf der Ehfurcht vor den heiligen Stätten gegründet, formell aber vom Staate allein geregelt.

E. Herman S. I.

(1) Miklosich und Müller, *Acta et diplomata gr. Medii aevi*, I, Wien 1860, S. 232.

LES INSCRIPTIONS CAPPADOCIENNES

ET

L'HISTOIRE DE L'EMPIRE GREC DE NICÉE

A plusieurs reprises, nous avons attiré l'attention sur l'intérêt que les inscriptions, et notamment les inscriptions cappadociennes, peuvent offrir, en dehors des épigraphistes de profession, à différentes catégories de travailleurs: exégètes, patrologues, hagiographes [1]. Nous voudrions présenter ici quelques inscriptions de Cappadoce qui jettent, croyons-nous, un jour nouveau sur une des périodes les moins étudiées de l'histoire byzantine, celle de l'empire grec de Nicée.

Près d'Arabsoun, l'ancienne Zoropassos, sur la rive gauche du Qezel Irmaq (Halys), les peintures de l'église connue sous le nom de Qarche Kilissé sont accompagnées d'une dédicace dont le début a péri, mais dont la date, heureusement conservée, est ainsi libellée:

..... ἐπὴ βασιλέοντος Θεοδόρου Λάσκαρη, ἔτους ,ϛψκ' ... ἐνδ(ικτιῶνος) ιε', μ(η)νὴ Ἀπρηλύο ἧς τ(ὰς) κε'.

Βασιλέοντος est une forme populaire pour βασιλεύοντος. Le chiffre de l'année est suivi de quelques caractères de sens douteux que nous omettons. La date est: 25 avril 1212, sous le règne de Théodore Lascaris (1204-1222).

(1) *Une variante isolée d'un manuscrit confirmée par l'épigraphie* (*Biblica*, III, Rome 1922, p. 444-445). — *La vraie teneur d'un texte de saint Athanase rétablie par l'épigraphie: l'« Epistula ad monachos »* (*Recherches de science religieuse*, XX, Paris 1930, p. 529-544). — *Les Inscriptions cappadociennes et le texte de la « Vita Simeonis auctore Antonio »* (*Ibid.*, XXI, 1931, p. 340-360; XXII, 1932, p. 71-72). Voir aussi nos *Eglises rupestres de Cappadoce*, Paris, 1925-1935, *passim*.

Il n'est pas indifférent d'ajouter que, parmi les peintures, est représentée une donatrice, du nom d'Irène, avec ses deux enfants. Elle devait appartenir à la famille impériale, ou du moins à une famille de rang très élevé, car elle est *nimbée.* Auprès, on lit son invocation:

Κ(ύρι)ε βοίϑ[ει] τὶν
δ[ούλη]ν σου
Ε[ἰ]ρήνιν.

Les enfants aussi ont leurs proscynèmes, ce qui est un nouvel indice de leur dignité. Malheureusement on ne peut reconnaître leurs noms.

Plus à l'est, au village de Souvech (l'ancienne Sobésos), entre Urgub et Soghanle, l'église des Quarante-Martyrs porte une dédicace presque contemporaine. On lit:

.᾿Ανεκενίσϑυν ὁ πάνσεπτως να[ὸ]ς [οὗτος]
τôν τοῦ Χ(ριστο)ῦ μαρτήρον μ', δηὰ σινδρ[ομῆς]
τοῦ δούλου τοῦ Θ(εο)ῦ Μακάρει εἱερομο(νά)χ(ου), ἀντ᾿ἀδ[ικημάτων]
αὐτ[οῦ, χι]ρὶ ᾿Ετίου (?) μο(να)χ(οῦ)· ἔτους ,ςψκε', ἐνδ(ικτιῶνος) ε',
ἐπὴ βασυλέος [Θεοδώρου Λάσκαρι.]

A la ligne 3, lire: Μακάρι (génitif de Μακάρις) ἱερομονάχου. Les compléments, à l'extrémité de cette ligne et au commencement de la suivante, ne sont pas donnés comme certains. A la fin du texte, le nom de l'empereur a péri, mais on peut le restituer en toute sécurité: c'est encore Théodore Lascaris. La date est 1216/1217.

Enfin à Souvasa, à environ vingt-sept kilomètres à l'ouest de Nev Chéhir, dans une région qui a échappé à nos explorations, M. Hans Rott a relevé, dans un édifice octogonal beaucoup plus ancien, les fragments d'une dédicace accompagnant des peintures du XIII[e] siècle. Le texte, très mutilé est ainsi reproduit et complété dans ses *Kleinasiatische Denkmäler* (p. 252):

'Εν ἔτει ,ς... [ἡ ἐκκλησία (?) ἀ]νακεφαλαιωμένη παρελ[θό]ντος Λάσκαρι βασιλεύοντος Βατάτζη [ἐτελειώθη ?].

L'auteur le comprend en ce sens que la décoration, commencée sous Théodore Lascaris, aurait été terminée sous Jean Doukas Vatatzès (1222-1254). Cette exégèse suppose un libellé tout à fait insolite. Il ne serait pas moins extraordinaire que deux empereurs fussent désignés par leurs seuls patronymiques. A notre avis, les deux noms Λάσκαρι et Βατάτζη doivent s'appliquer au même personnage, Jean III, appelé ici Lascaris du nom de sa femme, une fille de Théodore Lascaris. La chose n'est pas sans exemple (1), et elle s'explique d'autant plus facilement, dans le cas présent, que c'est par son mariage avec une Lascaris qu'un Vatatzès — famille relativement modeste, en dépit d'une alliance avec les Doukas (2) — accède au trône impérial.

D'autre part, la copie de M. Rott semble avoir été faite rapidement. Il ne précise ni la disposition du texte, ni l'étendue des lacunes. Celles-ci pourraient bien être plus longues que ne laisse supposer son essai de restitution. Au lieu du participe, difficilement explicable, παρελ[θό]ντος, on peut proposer l'une des trois restitutions suivantes:

παρ' [αὐθέ]ντο[υ] (3)
παρ[ὰ δεσπότου ἡμῶ]ν το[ῦ]
παρ[ὰ κυροῦ 'Ιωά]ν[ν]ο[υ].

Entre ces solutions le choix est difficile, vu l'incertitude des données du problème. En tout cas, il ne paraît pas dou-

(1) Voir N. Bees, *Texte und Forschungen zur byzant.-neugr. Philologie*, I, Berlin 1922, p. 73.

(2) Βασίλειος ὁ Βατάτζης γένους μὲν ἀσήμου βλάστων..., dit Nicétas Choniate (*De Isaacio Ang.*, II, 2, Bonn, p. 522) en parlant de Basile Vatatzès qui, sous Isaac II, fut élevé à la dignité de stratège du thème des Thracésiens et lutta contre l'usurpateur Mangaphas dont nous aurons à reparler.

(3) Ce mot a-t-il besoin d'être justifié? On le retrouvera, mais appliqué au sultan seldjoukide, dans un texte que nous citerons bientôt. Pour l'empereur, voir, par exemple, Miklosich et Müller, *Acta et Diplomata*, VI, p. 191, 208, 216, 234, actes du monastère de Patmos, tous du XIIIe siècle. De même, t. IV, p. 327, 329: actes du Latros, sous Isaac Ange. Si vraiment, comme semble l'indiquer M. Rott, la lacune n'est que de deux caractères, cette restitution s'impose. Toutefois, l'absence de tout article et du nom 'Ιωάννης est surprenante: d'où nos deux autres hypothèses.

teux que le seul empereur ici nommé soit Jean Doukas Vatatzès [1], et l'inscription est postérieure à l'année 1222 — probablement de peu.

Voici donc trois textes, dans un rayon de moins de trente kilomètres autour de Nev Chéhir, qui semblent attester, jusqu'en ces régions lointaines de Cappadoce, la domination des deux premiers empereurs de Nicée.

Or, si nous consultons les historiens modernes ou les atlas de géographie historique, nous trouvons invariablement la frontière de l'empire de Nicée marquée beaucoup plus à l'ouest, dans la région du haut Méandre et du haut Sangarios. Et, *a priori*, le sultanat d'Iconium s'interposant entre la Cappadoce et l'Anatolie occidentale qui dépendait de Nicée, il semble inconcevable que Théodore Lascaris ait pu étendre son empire aussi loin, enjambant en quelque sorte le territoire seldjoukide.

N'avons-nous pas, du reste, le témoignage de l'empereur Henri, frère et successeur de l'infortuné Baudoin, dans la lettre adressée, en 1212 — date de notre premier texte, — « universis amicis suis ad quos tenor praesentium pervenerit » ? Énumérant les quatre ennemis qui le menaçaient, parmi lesquels il compte au premier rang Théodore Lascaris, il écrit: « Horum quidem primus et maximus fuit Lascarus, qui totam terram ultra Brachium Sancti Georgii (le Bosphore) *usque ad Turchiam tenuit*, et ibidem pro imperatore se gerens, nos ex illa parte frequenter aggravavit » [2]. Les mots que nous soulignons n'expriment-ils pas indirectement que l'extrême limite de l'empire de Nicée est en deçà de la Lycaonie? Car si cet empire comprenait des territoires en Cappadoce, il s'étendrait *ultra Turchiam*.

Voilà pourquoi, sans doute, le dernier historien de l'empire byzantin, après avoir raconté la victoire remportée par Théodore Lascaris, en 1210, près d'Antioche du Méandre sur

(1) La dédicace proprement dite devait se terminer sur le nom de l'empereur. S'il y avait encore quelque chose après, ce pouvait être la clausule si fréquente en Cappadoce: οἱ ἀναγινώσκοντες εὔχεσθε αὐτῷ διὰ τὸν Κύριον.

(2) *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XVIII, Paris 1822, p. 530.

le sultan Kaïkhosrev, écrit par manière de conclusion: « Cette guerre n'amena pas, semble-t-il, de grands changements territoriaux pour Théodore » ([1]).

Pourtant, je le répète, nous avons trois textes épigraphiques de Cappadoce qui paraissent affirmer le contraire en montrant, à partir de 1212, l'autorité des empereurs de Nicée reconnue en des territoires situés bien à l'est d'Iconium, territoires que Lascaris ne peut avoir acquis qu'à la suite de la bataille du Méandre.

***

Peut-être sera-t-on tenté de croire que nous exagérons la portée de ces textes. Le règne de Théodore Lascaris et celui de Jean Vatatzès pourraient être invoqués par les auteurs des trois dédicaces, seulement comme moyen de datation, sans que cela impliquât une domination effective de l'empereur de Nicée sur ces territoires. Et, en confirmation de cette manière de voir, on pourrait apporter l'exemple d'une inscription célèbre, presque de même époque, celle des mosaïques de Bethléem, datée du règne de Manuel Comnène, dans un pays qui, à première vue, ne paraît pas devoir être considéré comme appartenant à l'empire byzantin.

L'objection est sérieuse, et la chose mérite d'être examinée de près.

On sait que l'inscription, tracée dans la partie centrale du chœur de la basilique de la Nativité, était double: un texte latin de dix hexamètres et un texte grec en prose, d'un peu moindre étendue, écrits côte à côte, le latin d'abord, le grec ensuite. Les deux textes sont aujourd'hui mutilés: du latin il ne reste que d'infimes fragments, le grec est en majeure partie conservé; mais l'un et l'autre sont connus par d'anciennes copies ([2]). Voici la teneur, absolument certaine, du texte grec:

([1]) A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin,* trad. par P. Brodin et A. Bourguina, Paris 1932, t. II, p. 186.

([2]) Voir Vincent et Abel, *Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité,* Paris 1914, p. 157-159, où l'on trouvera réunis et discutés tous les éléments utiles à l'établissement du texte. (Mais au sujet de la date, il y a des confusions: v. *Mél. Fac. Or. de Beyrouth,* VII, 1914-1921, p. 415). Le texte grec auquel nous nous arrêtons est, à très peu de chose près, le leur, sauf quel-

† Ἐτελῃώθη τὸ παρὸν ἔργον διὰ χειρὸς Ἐφραὶμ (μον)αχ(οῦ) ἡστορ[ιογράφου καὶ μουσιατόρος],
ἐπὶ τῆς βασιλείας Μα[ν]ουὴλ μεγάλου βασιλέ(ως) πορφυρογεν[νή·του τοῦ Κομνηνοῦ],
καὶ ἐπὶ τὰς [ἡ]μέρας τοῦ μεγάλου ῥηγὸς Ἱεροσολύμ[ων κυροῦ Ἀμμορί],
καὶ τοῦ [τῆς] ἁγίας Βηθλεὲμ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου [κυ]ροῦ [Ῥαούλ, ἐν ἔτει ,ϛχοζ'].
[Ἰνδικτηόν(ο)ς β']

Malgré la force des mots: ἐπὶ τῆς βασιλείας, intentionnellement opposés à: ἐπὶ τὰς ἡμέρας, certains auteurs, et en particulier les deux savants historiens de la basilique de Bethléem, estiment qu' « il n'y a rien là qui implique la suzeraineté du basileus sur le roi latin. Tracé par des Grecs, et destiné à être lu par des Grecs, ce texte est rédigé selon le seul protocole que des Grecs pussent admettre » ([1]). Et, pour appuyer ce jugement, ils recourent à l'inscription latine parallèle, où est nommé d'abord le « rex Amalricus », puis Manuel « empereur des Grecs » (*Graecis imperitabat*) ([2]). Autrement dit, la formule du texte grec serait due à la fantaisie et à je ne sais quel chauvinisme d'Éphrem.

Mais est-il bien croyable que les autorités latines, présentes sur les lieux, aient permis à ce chauvinisme de se donner libre cours de façon si publique, dans un texte si solennel, si vraiment le moine grec n'avait pas quelque raison pour justifier ce qu'il écrivait?

Une telle raison existait, croyons-nous, et fort bonne.

On sait que les Comnène, dans leurs démêlés avec les états latins du Levant, n'ont jamais cessé de réclamer l'exé-

ques détails modifiés d'après le facsimilé de HARVEY, *The church of the Nativity at Bethlehem*, London 1910, p. 44. Nous mettons entre crochets les parties aujourd'hui disparues. La vraie date du texte est 1168/1169.

([1]) VINCENT et ABEL, *op. cit.*, p. 160.

([2]) Dans cette inscription, presque détruite, nous nous démandons si les quatre premiers vers sont correctement groupés par les deux auteurs. Il nous semble qu'il faut lire:

Rex Amalricus, custos virtutis, amicus
Justitie, cultor pietatis, criminis ultor,
Largus, honestatis comes, hostis et impietatis,

et non point: « amicus largus » (*ibid.*, p. 159).

cution du serment de fidélité prêté par les premiers Croisés à l'empereur Alexis [1]. Le texte de ce serment ne nous est point parvenu; mais il semble qu'il pouvait se résumer ainsi: remise à l'empereur des territoires qui avaient appartenu à l'empire avant la bataille de Mantzikert, « quant à la Syrie et à la Palestine, perdues depuis longtemps par Byzance, l'empereur se bornait à exprimer des prétentions de suzeraineté » [2].

Ces prétentions, il y a toute apparence qu'elles devinrent des réalités sous Manuel Comnène, aux fameuses entrevues du camp de Mopsueste (1158). Pour Antioche, la chose est certaine: Renaud de Chatillon dut se rendre à merci et reconnaître sa vassalité. Pour Jérusalem, les conditions imposées au roi Baudoin ne sont pas connues. Mais lorsque l'empereur, au printemps de 1159, fit son entrée à Antioche, à cheval et en armes, entouré des princes latins désarmés et à pied, suivi du roi de Jérusalem à cheval, mais sans armes, il affirmait une suzeraineté savamment graduée suivant les mérites et le rang de chacun. Plus tard, quand Amauri, frère et successeur de Baudoin sur le trône de Jérusalem, envoya coup sur coup des ambassades à Manuel pour lui demander en mariage une princesse de la famille impériale (1167) et pour obtenir un secours militaire contre l'Égypte (1168), il serait invraisemblable que l'empereur n'en eût pas profité pour faire reconnaître à nouveau sa suzeraineté. C'est justement le moment où Manuel Comnène contribuait à la décoration de la basilique de Bethléem (*Emmanuelque, dator largus, pius imperitator,* dit l'inscription latine) et à la restauration ou à la reconstruction de plusieurs autres monastères ou églises de Palestine [3]. Eût-il agi ainsi dans un pays qui lui aurait été complètement étranger? Et ces largesses impériales ne sont-

(1) Voir F. Chalandon, *Les Comnène,* II, Paris 1912, p. 446.

(2) Vasiliev, *Hist. Emp. Byz.*, II, p. 44.

(3) Voir Jean Phocas, *Descriptio Terrae Sanctae* (écrite sous Manuel Comnène), dans Migne, *P. G.*, 133, col. 944 A (décoration du Saint-Sépulcre), 952 B (reconstruction du monastère de Saint-Jean-Baptiste, près du Jourdain), 953 C (reconstruction du monastère de Calamon, dans les mêmes parages), 956 C (reconstruction du monastère de Saint-Élie, entre Jérusalem et Bethléem), 957 A (mosaïques de Bethléem). Les PP. Vincent et Abel, qui citent ce dernier texte, et celui-là seul, suggèrent l'idée que l'affirmation de Phocas serait basée sur le texte grec de l'inscription où le nom de l'empereur « attirait

elles pas un nouvel indice que la suzeraineté impériale, en l'an 1168/1169, s'exerçait effectivement en Palestine[1]?

Il faut donc conclure que l'inscription de Bethléem, dans son texte grec, reconnaît et atteste la suzeraineté de Manuel Comnène sur le royaume de Jérusalem. Et si le texte latin ne présente pas les choses sous le même jour, c'est qu'il a été rédigé par un Latin, pour des Latins, loin du regard des autorités byzantines, qui eussent pu exiger le respect de « la situation de droit » [2].

Bref, voilà une inscription où nous trouvons la preuve manifeste — encore un avantage à l'actif de l'épigraphie! — d'un fait que les autres sources historiques laissent seulement deviner, sans l'attester ouvertement. Et, pour en revenir à la question qui nous occupe, celle des inscriptions « lascariques » de Cappadoce, le texe grec de Bethléem, loin de contredire notre thèse, la confirme.

*
* *

D'ailleurs il convient d'attirer l'attention sur une différence de rédaction qui n'aura pas échappé au lecteur. A Bethléem, nous lisons: ἐπὶ τῆς βασιλείας, alors que les textes de Cappadoce, à deux reprises, emploient un autre tour: βασιλεύοντος τοῦ δεῖνος. Il y a là plus qu'une nuance. La première expression peut n'avoir qu'un sens temporel: « au temps du règne »; dans la seconde est impliquée l'idée que le personnage nommé exerce en fait le pouvoir souverain: elle renchérit sur la première.

---

l'attention des pèlerins grecs dont il flattait l'amour-propre national ». Il est invraisemblable qu'écrivant si près des événements Phocas n'ait pas eu d'autres sources d'information. Et ce qu'il dit des autres monuments le montre bien renseigné.

(1) Sur les événements invoqués dans le présent paragraphe, voir CHALANDON, *Les Comnène*, II, p. 443-449, 535-537. Mais l'auteur, qui connaît l'inscription de Bethléem, ne nous semble pas en avoir tiré toutes les conclusions qu'elle comporte. De même, A. VASILIEV, *Hist*, II, p. 69, influencé par VINCENT et ABEL, *loc. cit.*

(2) Le mot est de M. Nicolas Iorga, qui l'emploie très justement pour marquer la portée de l'inscription grecque de Bethléem (*Revue du Sud-Est européen*, 1931, p. 431).

Ceci n'est pas simple conjecture basée sur des considérations grammaticales. Un texte, très proche, par le temps et par le lieu, des inscriptions cappadociennes, la dédicace de la Panaghia Spilæotissa, à Sillé près de Qonia, datée de 1288/1289 et rédigée suivant un formulaire semblable à celui de Cappadoce s'exprime ainsi (j'abrège):

† 'Ανεκαινίσθη καὶ (ἐ)καλλιεργίθη ὁ πάνσεπτος ναός..... πατριαρχοῦντος..... κυροῦ Γριγορίου· καὶ ἐπὶ βασιλείας τοῦ εὐσεβεστάτου βασιλέως καὶ αὐτοκράτωρος Ῥωμαίων κυροῦ 'Ανδρονίκου· ἐν ταῖς ἡμέραις βασιλεύοντος μεγαλογενοῦς μεγάλου σουλτὰν Μασούτη τοῦ Καϊκαούση καὶ αὐθέντου ἡμῶν, ἔτους ,ϛψϞζ', ἰνδικτιῶνος β'..... (1).

A notre avis, ce texte montre, on ne peut mieux, la différence qui existe entre des participes *actifs* (donc exprimant un *fait*) comme πατριαρχοῦντος, βασιλεύοντος, et l'expression substantive, de valeur moins précise, et susceptible d'être entendue de façons diverses: ἐπὶ βασιλείας. En opposant les premiers à la seconde, le rédacteur réduit la portée de celle-ci et semble marquer nettement qu'il n'entend y mettre que l'indication d'un synchronisme (2). Tandis qu'à Bethléem une opposition de même genre, mais différente, (ἐπὶ τὰς ἡμέρας, sans aucun participe) avait, au contraire, pour effet de renforcer la valeur des premiers mots (d'ailleurs plus précis, par suite de l'emploi de l'article: ἐπὶ τῆς βασιλείας).

Or, en deux de nos inscriptions cappadociennes, se retrouve le tour le plus précis et le plus affirmatif, celui qui recourt au participe actif. Et dans la troisième, au lieu de l'abstrait βασιλείας, on lit le concret βασιλέως, dont la valeur n'est pas tout à fait la même.

Nous sommes donc ramenés, encore une fois, à cette conclusion que les inscriptions « lascariques » de la région de Nev Chéhir, en Cappadoce, attestent une souveraineté réelle-

(1) N. Bees, *Texte und Forschungen zur byz.-neugr. Philologie*, I, Berlin 1922, p. 7.

(2) A-t-il voulu, en même temps, faire allusion à je ne sais quelle prétention du basileus sur le territoire de Qonia? Pour l'affirmer, il faudrait montrer que, sous Andronic Paléologue, de telles prétentions ont réellement été manifestées; ce qui ne paraît pas exact.

ment exercée par les empereurs grecs de Nicée dans le premier quart du XIIIe siècle.

Et, en plus des dédicaces proprement dites, le portrait et l'invocation d'Irène, prouvant les largesses d'une princesse ou d'une dame de la haute aristocratie byzantine, conduisent à la même conclusion. Car ces largesses, comme celle de Manuel Comnène en Palestine, ne s'expliqueraient guère en territoire étranger (1).

***

Le témoignage de l'épigraphie n'est pas sans trouver une confirmation dans les sources historiques. Nicéphore Grégoras affirme, de façon très explicite, que l'empire de Théodore Lascaris, dans les débuts de son règne, comprenait non seulement la Bithynie et les régions côtières, mais s'étendait fort avant dans l'intérieur des terres, englobant de vastes territoires, depuis la Carie et le Méandre, au sud, jusqu'au Pont galatique, vers le nord, et à la Cappadoce elle-même (2).

Ce témoignage ne paraît guère avoir été remarqué, car il est en général passé sous silence. Je ne le vois relevé que par le seul Miliarakis, qui le cite d'ailleurs sans commentaire et sans en marquer la singulière portée (3). Peut-être, n'a-t-il pas été jugé digne de foi par les historiens modernes qui, depuis Gibbon et Lebeau, lui préfèrent des énumérations plus détaillées, mais désignant un territoire plus limité, dues à Nicétas Choniate, à Georges Acropolite et à l'arménien Sempad (4).

(1) Ou du moins peut-on croire qu'elles ne se proclameraient pas de façon si apparente.

(2) ...οὐ μόνον Βιθυνίας (βασιλεύειν τὸν Λάσκαριν) καὶ ὅσαι παράλιοι τῶν ἐπαρχιῶν ἐπὶ βραχὺ μῆκος ἐκτείνονται, ἀλλ' ἤδη καὶ εἰς πολλὴν ἀνιέναι μεσόγειον, καὶ ἐπὶ μάλα τοι πλεῖστον μῆκος ἐκτεταμένην κεκτῆσθαι, ἀρχομένην ἀπὸ Καρίας τε καὶ Μαιάνδρου τοῦ ποταμοῦ κατὰ νότον, καὶ διήκουσαν πρὸς βορέαν ἄχρι Γαλατικοῦ Πόντου καὶ Καππαδοκίας αὐτῆς. (NIC. GRÉG., *Hist.*, I, 3, Bonn, p. 16).

(3) A. MILIARAKIS, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Athènes 1898, p. 43.

(4) NIC. CHON., éd. Bonn, p. 842: κατὰ δὲ τὴν ἔω Προυσαῖοι μὲν καὶ Νικαεῖς, Λυδοί τε καὶ Φιλόμολποι καὶ Σμύρνη καὶ Ἔφεσος καὶ τὰ μεταξὺ τούτων κείμενα προσανεῖχον τῷ Λάσκαρι. SEMPAD, *Chron. ad an.* 657 (1208/1209), *Rec. Hist. Crois.*, *Documents arméniens*, I, p. 643 : « Après la prise de Cons-

Il est vrai que l'assertion de Nicéphore Grégoras ne peut être acceptée telle quelle. Elle se rapporte aux premières années qui suivirent le couronnement de Théodore Lascaris à Nicée ([1]), puisqu'elle est destinée à expliquer la jalousie du vieil Alexis III, beau-père du nouvel empereur, qui, pour faire pièce à son gendre, s'allie au sultan seldjoukide Kaïkhosrev. A cette date, une si grande extension du jeune empire grec est difficilement admissible. Mais on peut supposer une confusion chez un historien qui écrivait assez loin des événements : il aura donné à l'empire de Théodore, avant la bataille d'Antioche, des frontières qui ne furent atteintes que plus tard, à la suite de cette victoire où périt Kaïkhosrev et où Alexis III fut fait prisonnier (1210).

Un fait est certain, c'est que les progrès de Théodore vers le sud et le sud-est furent rapides et constants. Si, dans le nord-ouest de l'Asie Mineure, les historiens occidentaux enregistrent quelques succès des Latins — qu'ils exagèrent, du reste, car le résultat final fut en faveur des Grecs, — en direction opposée, l'empereur de Nicée ne connut guère de revers. Il commence par vaincre Théodore Mangaphas (surnommé Morothéodore) qui s'était reconstitué une principauté à Philadelphie, et un certain Sabbas qui régnait à « Sampsôn », c'est à dire non point à Amisos — comme on l'a trop sou-

---

tantinople, un prince grec se sauva de ce côté-ci de la mer. Il prit et soumit à son autorité Nicée, Adramyttium, Éphèse, Smyrne et les forteresses dépendant de ces villes, Philadelphie et Pegae, et régna dans ces contrées. Il se nommait Lascaris. » Les textes de Georges Acropolite seront cités dans l'article qui fait suite à celui-ci. Entre ces divers témoignages, il n'y a pas précisément contradiction : les énumérations moins complètes ne se donnent pas comme exhaustives. D'ailleurs, il n'est pas dit qu'elles se rapportent toutes au même temps, et à cette époque troublée, les frontières se déplaçaient constamment. (Ainsi Georges Acropolite donne Adramyte aux Latins, et quelques lignes plus loin, sans avoir mentionné de guerre entre les deux parties, il montre la région de Néocastra — qui comprenait Adramyte — aux mains de Théodore).

([1]) Lequel doit être placé en 1208, et non en 1206, comme on le fait communément. Voir HEISENBERG, *Neue Quellen zur Geschichte des lateinischen Kaisertums und der Kirchenunion. II. Die Unionsverhandlungen vom 30 Aug. 1206. Patriarchenwahl und Kaiserkrönung in Nikaia 1208.* (*Sitzungsb. d. Bayer. Akad., Philosoph.-philolog. Klasse,* 1923, 2 Abhandl).

vent écrit, — mais sur le territoire de l'ancienne Priène ([1]). Par là, il se rend maître, nous dit Georges Acropolite, de la plaine de Kelvianon (haute vallée du Caïstre), du Méandre, de Philadelphie et de Néokastra (dans la région du Kaïkos). Puis il prend du large du côté de la Paphlagonie où commandait David Comnène, frère d'Alexis, le Grand Comnène de Trébizonde ([2]).

Vers le même temps, il défait Manuel Mavrozomis et ses troupes turques ([3]). On sait que cet aventurier grec, qui donna sa fille en mariage à Kaïkhosrev, avait pu se créer, avec l'appui du sultan seldjoukide, une principauté mi-chrétienne, mi-musulmane, dont les limites ne sont pas connues de façon précise. Son centre semble avoir été dans la région du haut Méandre; mais il est permis de supposer qu'elle aura compris également des groupes de populations grecques disséminés en d'autres parties, même assez éloignées. Un lien de vassalité existait certainement entre Manuel et Kaïkhosrev, qui rend cette hypothèse vraisemblable. En effet, après sa victoire, Théodore Lascaris rend à Manuel une partie des territoires qu'il vient de lui enlever, cela par égard pour le sultan contre lequel, *manifestement*, il n'est pas encore en état de se mesurer ([4]).

Mais plus tard, lorsque, provoqué par Kaïkhosrev, il l'a vaincu et tué dans la bataille d'Antioche du Méandre, il n'a plus de raison de ménager Manuel, ni de redouter son voisin seldjoukide. Il est vrai qu'il a subi lui-même de lourdes pertes. Dans la bataille, il a vu anéantir un corps de mercenaires occidentaux qui faisait, dit-on, sa principale force. Mais l'em-

([1]) Voir cette question traitèe dans l'article suivant.

([2]) Voir même article.

([3]) ...καὶ τὸν Δαβὶδ μὴ περαιτέρω προϊέναι τῆς Ποντικῆς Ἡρακλείας παρέπεισε (ὁ Λάσκαρις). μετ' οὐ πολὺ δὲ καὶ τῷ Μαυροζώμῃ συμπλακεὶς φυγάδα δείκνυσι τοῦτον· καὶ τοὺς Τούρκους κατὰ κράτος τρεψάμενος οὓς μὲν διέφθειρεν οὓς δὲ ἐζώγρησεν, καὶ τούτων μάλιστα οἳ τῆς στρατιᾶς προετάττοντο καὶ τὸ γένος ἦσαν ἐπίσημοι. (Nic. Chon., Bonn, p. 828).

([4]) ...σπεισάμενος δὲ καὶ τῷ Καϊχοσρόῃ τῷ τοῦ Ἰκονίου σουλτάνῳ, μέρος ἀπένειμε τῆς ἀρχῆς τῷ κηδεστῇ ἐκείνου Μανουὴλ τῷ Μαυροζώμῃ (*Ibid.* p. 842). Parmi les territoires ainsi rendus à Manuel, l'historien cite Chones, sa patrie, et Laodicée de Phrygie. (A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea*, p. 61, 75, fait, par erreur, de Mavrozomis le gendre, non point le beau-père de Kaïkhosrev).

pire d'Iconium, affaibli du coup, est bientôt en proie aux dissentions intestines. La succession de Kaïkhosrev est disputée. Le fils du défunt, Kaïkavous, proclamé à Qonia, est aux prises à la fois avec son frère, Kaïqobad, son oncle, Toghroul Chah, et les Arméniens de Cilicie. Il serait invraisemblable que Théodore Lascaris, dont toute la suite des événements démontre l'esprit réaliste et décidé, n'eût pas profité de ces embarras pour s'agrandir aux dépens du sultanat (1). Et, sans parler d'autres conquêtes possibles, il est naturel de penser qu'après la bataille du Méandre, l'empereur de Nicée s'annexa tout ce qu'il restait de la principauté de Mavrozomis, dont le nom, à partir de cette date, ne paraît plus dans l'histoire (2).



On ne saurait douter qu'au XIIIe siècle il y eût, dans la région des églises rupestres de Cappadoce, un noyau considérable de population grecque, comme si la contrée avait

(1) Voir dans Abu'l-Féda, aux années 609 (1212/1213) et suivantes, la mention des difficultés auxquelles Kaïkavous dut faire face dans les débuts de son règne. Mais je me demande si l'on peut accepter l'étrange histoire rapportée par le même chroniqueur à l'année 611: des Turcomans, ayant pris Lascaris, le livrent à Kaïkavous qui d'abord, veut le faire mourir, puis lui rend la liberté moyennant rançon (*Rec. Hist. Crois., Hist. Or.*, I, p. 87). L'épisode est accueilli par LEBEAU-SAINT-MARTIN, XVII, p. 299-300, MILIARATRIS, *op. cit.*, p. 130 (qui l'altère un peu), W. MILLER, *Cambridge Med. Hist.*, t. V, p. 485), mais il est bien invraisemblable, et a tout l'air d'un conte. D'ailleurs, à la même époque, une histoire toute pareille est racontée d'Alexis Commène (v. Cl. HUART, *Revue sémitique*, II, 1894, p. 123 — où l'on trouvera, p. 121-124, à propos d'inscriptions seldjoukides, un bon résumé du règne de Kaïkhosrev). Et Abu'l-Faradj, à l'an 611, mentionnant la prise de Sinope ajoute qu'Alexis Comnène fut tué par Kaïkhosrev (en quoi il se trompe). Il est possible que la narration d'Abu'l-Féda ne soit pas distincte, dans le fond, de ces divers récits. Elle peut résulter d'un simple confusion verbale entre Lascaris qu'il appelle « Al Askari » et Alexis (idée acceptée par FALLMERAYER, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, 1827, p. 98). — En tont cas, la capture de Lascaris fût elle vraie, il faudrait en conclure que Kaïkavous, en épargnant son prisonnier, voulait s'assurer la paix du côté des Grecs de Nicée pour avoir les mains libres contre ses adversaires de l'est et du sud.

(2) Il reparaît indirectement dans l'épitaphe de Michel Comnène, émir d'Arane, enterré dans l'église de la Vierge Spilæotissa, près de Qonia, en 1297. Il descendait d'une Mavrozomis, évidemment apparentée à Manuel. (V. F. CUMONT, *Byz. Zeitsch.*, IV, 1895, p. 99-105; H. GRÉGOIRE, *Rev. Intr. publ. Belg.*, LII, 1909, p. 12-17; N. A. BEES, *op. cit.*, p. 65-77).

échappé à l'invasion turque. La conservation de la vie monastique, attestée par les peintures et par l'épigraphie, le maintien d'un évêché comme celui de Matiana, qui paraît dans les « Notices épiscopales » jusqu'au temps de Michel Paléologue (1), la création, plus tardive encore, de celui de Tamisos — qui est Damsa, près de Souvech (2) -- en sont des preuves. Du reste, jusqu'à l'époque toute récente des « échanges de population » qui ont suivi le traité de Lausanne, l'élément grec a été fort important, ou même dominant, à Nev Chéhir, Arabsoun, Urgub, Indjé Sou, Sinassos, Djémil, Déré Keuy (3). Et l'on sait que la distribution des populations grecques, en Asie Mineure, en plein XIXe siècle, pouvait encore donner une image, affaiblie sans doute, mais assez fidèle, de ce qu'elle était au moyen âge, après les premiers établissements turcs (4).

C'est surtout autour de Nev Chéhir que l'élément grec paraît s'être conservé. La ville, dont le nom même indique l'origine récente (Nev Chéhir = Νεάπολις) a été formée, au début du XVIIIe siècle par la réunion des populations grecques éparses dans les campagnes avoisinantes (5). Auparavant, de gros villages, comme Matchan (l'ancien évêché de Matiana), que nous avons connus habités par des Turcs, étaient grecs. Au témoignage des voyageurs, les deux importantes agglomérations de Nar et de Geuré, proches de Nev Chéhir, autrefois grecques, ont passé à l'Islam à une date récente (6).

Un peu plus loin, mais à côté de Souvech qui nous a fourni une inscription, Damsa possède une église ornée de peintures plus tardives que l'ensemble des autres décorations cappadociennes; ce qui prouve la survivance de l'élément

(1) Voir nos *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, p. LIX-LX.

(2) *Ibid.*, p. 32-33.

(3) *Ibid.*, chap. I, *passim.*

(4) La carte de R. HUBER, *Empire Ottoman. Carte statistique des cultes chrétiens*, [Le Caire 1912] restera le dernier témoin d'un état de choses auquel le traité de Lausanne (1924) a brusquement mis fin.

(5) Voir W. J. HAMILTON, *Researches in Asia Minor*, London 1848, t. II, p. 249 (il attribue la fondation de la ville à une époque de cent vingt ans antérieure — son voyage est de 1837); W. F. AINSWORTH, *Travels and researches in Asia Minor*, London 1842, t. I, p. 176.

(6) R. OBERHUMMER u. H. ZIMMERER, *Durch Syrien und Kleinasien*, Berlin 1899, p. 143.

grec, même après que les Turcs y eurent élevé les beaux monuments qui s'y voient aujourd'hui, conservés ou en ruine (1).

D'ailleurs, l'évêché de Tamisos (Damsa) existait encore dans la seconde moitié du XIVe siècle (2). Et, à moins de trois kilomètres au nord du village, les chapelles du monastères de l'Archangélos sont restées aux mains des Grecs jusqu'à nos jours. Il en était de même de Qarche Kilissé, près d'Arabsoun, d'où provient l'inscription citée en tête de ces pages.

Bref, il ne semble point que ce soit un effet du hasard si les témoignages épigraphiques, attestant la domination des empereurs de Nicée, se trouvent groupés autour de Nev Chéhir, dans une région qui, mieux que toute autre en Cappadoce, paraît avoir conservé, depuis le moyen âge jusqu'au XXe siècle sa population grecque. Et ceci est une confirmation de leur véracité.

Mais comment expliquer qu'après la victoire du Méandre — seul moment où la chose fut possible, et date imposée par notre première inscription, qui est de 1212 — Théodore Lascaris ait cherché à s'étendre en des régions si éloignées, plutôt que d'annexer des territoires limitrophes à ses possessions antérieures ?

C'est ici qu'il faut se souvenir de Manuel Mavrozonis et de sa principauté vassale du sultan seldjoukide. Son centre, avons-nous dit était dans la région du Méandre. Mais il n'est point impossible que Kaïkhosrev, gendre de Manuel, ancien ami d'Alexis III auprès duquel il s'était réfugié un certain temps, et qui même l'aurait, dit-on, fait baptiser (3), en un

(1) Voir nos *Eglises rupestres de Cappadoce*, pl. 13, 1 ; 19, 1 ; 159, 2-6.

(2) Miklosich et Müller, *Acta et Diplomata*, I, p. 505. Un acte de 1369 transfère l'évêque de Tamisos au siège métropolitain de Mokissos (Kir Chéhir).

(3) Georg. Acrop., 8, éd. Heisenberg, p. 14, Bonn p. 16 : φυγὰς παρὰ τὴν Κωνσταντίνου ὤχετο καὶ τῷ βασιλεῖ ὑποδέδεκται 'Αλεξίῳ, βαπτίζεταί τε παρ' αὐτοῦ καὶ υἱοθετεῖται. Nicétas Choniate, Bonn, p. 691, présente les choses sous un jour différent : le fugitif n'aurait pas été tout à fait traité comme son rang le demandait : μὴ πάνυ μεταλαγχάνων θεραπείας τῷ γένει ἐπιεοικυίας. Mais le même auteur écrit un peu plus haut (p. 689-690) que Kaïkhosrev était né d'une mère chrétienne.

mot « christianophile », ait concédé à son beau-père, comme un fief détaché du reste de sa principauté, cet îlot de population grecque qui nous apparaît s'être conservé intact et dense dans l'actuelle région de Nev Chéhir.

Si l'hypothèse est vraie, Théodore Lascaris s'annexant la principauté de Manuel Mavrozonis, acquérait par le fait même son fief cappadocien. Peut-être ne le possédait-il que dans les mêmes conditions où l'avait eu Manuel — et donc pas en pleine souveraineté. Ceci rendrait compte du fait que la possession de ces territoires par les empereurs de Nicée ne paraît pas avoir duré bien longtemps, car elle ne laisse pas de traces dans les sources historiques. Mais c'en était assez pour que de Zoropassos à Sobésos, la peinture chrétienne reflorissant se plût à proclamer Théodore « basileus », et fût autorisée à le faire.



Une dernière question se pose. Les possessions cappadociennes de Théodore formaient-elles une enclave en territoire seldjoukide, ou étaient-elles reliées au reste de l'empire de Nicée? Si elles l'étaient, ce ne pouvait être que vers le nord, par une sorte de « corridor » entre la Lycaonie et la Galatie. Le coude de la vallée Qezel Irmaq et la bordure septentrionale des régions désertes de l'ancien Axylos pouvaient permettre d'établir un pont entre Zoropassos et la haute vallée du Sangarios. Qu'on veuille bien relire le témoignage de Nicéphore Grégoras, et l'on verra qu'il s'accorde bien avec une solution de ce genre. Ce n'est pas sans raison, apparemment, qu'il parle de la Cappadoce après avoir nommé le « Pont galatique », frontière nord.

Toutefois l'hypothèse ne s'impose pas absolument. Car une enclave reste possible; et, d'autre part, il serait étrange que le sultan seldjoukide n'eût pas tenu à conserver une communication directe entre Qonia et Césarée par Aq Séraï et la vallée du Qezel Irmaq. Cette route, si elle existait, coupait nécessairement tout « corridor » entre la région de Nev Chéhir et le Sangarios, et donc le rendait impossible.

Or nous savons positivement qu'elle a existé. Elle est jalonnée par de magnifiques monuments seldjoukides qui sub-

sistent encore, ouvrages militaires en même temps que d'utilité publique: le Soultan Khan, entre Aq Séraï et Qonia, le Sare Khan, au nord d'Urgub, près du Qezel Irmaq. Elle se continuait à l'est, au delà de Césarée, en direction de Malatia, où elle était marquée par le khan de Qara Daï. Le Soultan Khan fut construit par Kaïqobad, frère et successeur de Kaïkavous. L'inscription dédicatoire, datée de 626 de l'hégire (1228/1229), atteste de façon indubitable la souveraineté absolue du sultan seldjoukide (1). Le khan de Qara Daï date du même règne ou de celui de Kaïkhosrev II, fils de Kaïqobad (2). Le Sare Khan n'est pas daté, c'est-à-dire qu'on n'y voit plus aujourd'hui aucune inscription. Mais, appartenant à la même route, et fort semblable aux deux autres, il est de même époque. Nous croyons qu'il peut être attribué à Kaïqobad (3).

S'il en est ainsi, la communication était déjà coupée, sous ce prince, entre la région de Sobésos-Zoropassos et le reste de l'empire de Nicée. D'où l'on conclura, semble-t-il, ou qu'elle n'a jamais existé, ou que sa suppression, sous Kaïqobad — à une date indéterminée, mais antérieure à 1228/129 —

(1) Description du khan et texte des inscriptions dans F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, p. 75-82, 85-88. Une autre inscription rappelle une restauration, faite en 677 (1278/1279), après un incendie, sous Kaïkhosrev III.

(2) Description par Halil Edhem, dans *Studien zur Kunst des Ostens*, Wien [1923], p. 244-247. Le portail principal porte une inscription au nom de Kaïkhosrev II, datée de 638 (1240/1241). Une autre inscription sur la porte de la partie postérieure, mentionne un sultan Kaïqobad fils de Kaïkhosrev, qui peut être soit Kaïqobad I (1219-1236), soit Kaïqobad II (1249-1257). Ni l'un ni l'autre de ces textes ne parle d'agrandissement ou de restauration. Dès lors, deux hypothèses possibles : 1) le texte du portail (c'est la place la plus honorable) désigne le fondateur et l'autre, l'auteur d'une restauration ou de travaux accessoires (Kaïqobad II); 2) le nom du fondateur (Kaïqobad I) serait sur la porte de la partie postérieure, qui aurait d'abord été construite seule, et l'inscription de 638 marquerait l'achèvement des travaux par l'édification de la partie antérieure. Cette deuxième hypothèse nous paraît moins probable, mais elle a les préférences d'A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, I, Paris 1931, p. 100. (Halil Edhem Bey ne penche ni vers l'une, ni vers l'autre).

(3) Sur ce monument, voir nos *Eglises rupestres de Cappadoces*, t. I, p. 17-18, pl. 17, 1, 18, 2. Plan dans H. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, Leipzig 1903, p. 239.

marqua la fin de la domination de Jean Vatatzès en ces régions. Cette dernière hypothèse nous paraît plus probable.

Des monuments de Damsa — preuves indubitables que la ville était au pouvoir des Turcs lorsqu'ils furent construits — on ne peut tirer aucun argument précis, car il ne sont pas datés. Ils sont seldjoukides, et leur architecture les rattache aux monuments du XIII[e] siècle. Mais une tradition locale, dont nous n'avons pu vérifier l'origine, les attribue à un certain Tachgun Pacha et à son fils, ensevelis en deux turbés auprès de la mosquée. Une inscription très postérieure, tracée à l'ocre dans un de ces tombeaux, fait mourir le plus jeune des fondateurs en l'an 743 de l'hégire (1342/1343). Donnée qui permet de placer la fondation des édifices vers la fin du XIII[e] siècle. Donc, à cette époque, Tamisos (Damsa) et, par conséquent, sa voisine Sobésos (Souvech) étaient turques — ou plus exactement mongoles. Mais il est à peu près certain que depuis longtemps déjà ces territoires avaient été abandonnés par les empereurs byzantins de Nicée, plus préoccupés de concentrer leurs forces contre leurs ennemis d'Occident que de conserver à tout prix un lointain fief oriental [1].

G. de Jerphanion S. I.

[1] De leur côté, les sultans de Roum, Kaïkhosrev et Kaïqobad, semblent avoir surtout dirigé leurs efforts contre leurs voisins de l'est et du sud (voir Abu'l-Féda aux années 615-634, notamment *Hist. Or. Crois.*, I, 89, 93, 107, 110, 111). En somme, après le rude choc du Méandre, les souverains de Qonia et de Nicée entretinrent des rapports de bon voisinage (ils firent même alliance contre les Mongols) — ce qui explique à la fois le maintien de la situation étrange manifestée par les inscriptions cappadociennes, et la cessation, en dehors de tout conflit violent (qui aurait laissé quelque trace dans l'histoire), de cette même situation. — Quoi qu'il en soit de cette hypothèse d'un arrangement amiable entre les deux parties, il est certain que la domination lascarique en Cappadoce ne survécut pas à la grande poussée mongole du milieu du XIII[e] siècle.

ΣΑΜΨΩΝ ET ΑΜΙΣΟΣ

UNE VILLE A DÉPLACER DE NEUF CENTS KILOMÈTRES

Georges Acropolite, voulant dénombrer les ennemis qui menaçaient Théodore Lascaris au début de son règne, commence par énumérer les possessions latines dans le nord-ouest de l'Asie Mineure: le thème de l'Opsikion, celui de la Mer Égée, les villes d'Adramyte, Baris, Alaunia, Pœmanenon, Lentiana, Lopadion et la Bithynie jusqu'à Nicomédie. Il ajoute que le nouveau souverain « n'était pas moins pressé par ses rivaux grecs (πρὸς τῶν Ῥωμαίων) car, dans le bouleversement qui suivit la prise de Constantinople, quiconque se trouvait avoir un commandement, en profitait pour se créer un domaine indépendant ». Et il continue:

> Αὐτίκα Θεόδωρός τε, ὃν Μωροθεόδωρον ἀπεκάλουν, ἄρχων ἦν τῆς Φιλαδέλφου πόλεως· ἕτερος δὲ Σάββας τοὐπίκλην τοῦ ἄστεος ἐδέσποζε τοῦ Σαμψὼν μετὰ καὶ τῶν πλησίον τυγχανόντων αὐτῷ· Παφλαγονίας δὲ πάσης ἐγκρατὴς ἦν Δαυίδ, ἀδελφὸς ὢν Ἀλεξίου τοῦ τῆς Τραπεζοῦντος κρατήσαντος, ὃς καὶ Μέγας ὠνομάζετο Κομνηνός [1].

On trouve un renseignement analogue dans Nicétas Choniate. Mais il omet Sabbas de Sampsôn, et ajoute un certain Aldobrandini, italien grécisé, qui possédait Attalia et un autre chef (Léon Gabalas), dont il ne donne pas le nom, à Rhodes (*Urbs capta*, 16, Bonn, p. 842).

Enfin, Éphrem exprime en vers les mêmes choses que Georges Acropolite:

> Αὐτίκα καὶ γὰρ τοῦ Σαμψὼν πολιχνίου
> σὺν τοῖς προσοίκοις ἦρχε τοὐπίκλην Σάβας,
> καὶ Μωροθεόδωρος Φιλαδελφείας,

[1] Georg. Acrop., *Hist.*, 7, éd. Heisenberg, p. 12, éd. Bonn, p. 14. Dans la recension remaniée, le passage est conservé tel quel (éd. Heis. p. 203-204).

Δαβὶδ Κομνηνὸς Παφλαγονίας ὅλης,
Ἀλεξίου σύναιμος ὢν τοῦ πρὸ χρόνων
κατατυραννήσαντος Τραπεζουντίων,
ὅστις ἐπωνόμαστο Κομνηνὸς μέγας ([1]).

Les historiens modernes — sans exception, croyons-nous — identifient la *Sampsôn* de Sabbas avec la *Samsoun* actuelle, l'ancienne *Amisos*. La similitude des noms paraît une preuve suffisante, et je ne crois pas que nul se soit jamais mis en peine de fournir le moindre argument en faveur d'une identification jugée évidente.

L'idée première en revient à Fallmerayer, qui ne craint pas, en citant Acropolite, de traduire à deux reprises Σαμψών par « Amisus » ([2]). Les considérations subtiles, dépourvues de toute référence à une source quelconque, par lesquelles il veut expliquer le jeu — en partie supposé — des alliances et des conflits entre « Sabbas d'Amisus », Alexis Comnène, les Seldjoukides et Théodore Lascaris nous paraissent être le fruit de son imagination. Malheureusement, elles ont été plusieurs fois reproduites par la suite.

Hopf renchérit. Car, parlant de Théodore Gabras qui, sous Alexis I[er] Comnène s'était rendu indépendant à Trébizonde, il fait de Sabbas un descendant de ce Théodore et propose de corriger son nom en celui de « Gabras ». Si bien que le rival de Lascaris devient Théodore Gabras seigneur « d'Amisos (Samsun) » ([3]).

La correction est acceptée par Miliarakis. Mais comme il retient en même temps le Sabbas de Sampsôn attesté par

([1]) Ephraemius, *De Theod. Lasc.*, v. 7518 sqq , Bonn, p. 304. A tous ces noms, il conviendrait d'ajouter celui de Manuel Mavrozomis dont nous avons parlé dans l'article précédent.

([2]) Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827, p. 57, 58. Au premier de ces passages, le texte d'Acropolite que nous avons cité en commencant est attribué à Nicétas Choniate. — Avant Fallmerayer, Lebeau, sans indiquer la position exacte de « Sampson » (il emploie ce nom), laissait entendre qu'il la plaçait dans la région pontique (éd. de 1781, t. 21, p. 151 — dans la réédition, Brosset utilise Fallmerarer).

([3]) Hopf, *Grieschiche Geschichte* (*Ersch-Gruber Allgemeine Encyklopädie*, t. 85), 1867, p. 178. Il entend la phrase d'Acropolite comme si les mots: ἕτερος δέ signifiaient: « un autre Théodore ». Il est plus probable qu'ils signifient seulement: « un autre »; car, dans le texte parallèle d'Éphrem, rien ne permet de donner à Sabbas le nom de Théodore.

Acropolite, il se trouve avoir créé de toutes pièces un ennemi de plus à l'empereur de Nicée (1). Quant au problème topographique que nous discutons ici, il ne semble pas en soupçonner l'existence.

La correction de Hopf ne paraît plus dans E. Gerland, *Geschichte des lateinischen Kaiserreiches von Konstantinopel* (Homburg, 1905). Mais nous voyons nommer (p. 34): « Theodoros Sabbas zu Amisos in Paphlagonien ». Ailleurs (p. 103), on nous montre David Comnène coupé des possessions de son frère Alexis par « Amisos qu'occupait Sabbas ». Il est vrai qu'un peu plus loin (p. 108) Amisos apparaît aux mains du sultan seldjoukide, ce qui n'est pas sans créer quelque difficulté (2).

Le dernier historien de l'empire de Nicée, A. Gardener *The Lascarids of Nicæa,* London 1912, p. 75, 79) dit que Sabbas fut chassé par Théodore Lascaris « from the city of Samson (the old Amisos) » et conclut qu' Alexis de Trébizonde en dut ressentir le contre-coup et s'en trouver affaibli au point de tomber sous le vasselage des Turcs.

Récemment, dans la *Cambridge medieval History* (t. IV. 1923, p. 486), W. Miller place la principauté de Sabbas « in the middle of the Black Sea coast, at Samsûm », et il précise également qu'elle divisait en deux les territoires des Comnène (3).

(1) Miliarakis, Ἱστορία τοῦ βασιλείου τῆς Νικαίας καὶ τοῦ δεσποτάτου τῆς Ἠπείρου, Athènes, 1898, p. 13.

(2) Fallmerayer a imaginé deux villes de Samsoun, côte à côte, l'une occupée par Sabbas, l'autre par les Seldjoukides. En fait. prés de la Samsoun actuelle, on voit, sur la colline, les vestiges de l'ancienne Amisos connus sous le nom de « Qara Samsoun ». Il est possible que les deux sites aient été habités simultanément un certain temps. Mais à l'époque dont nous parlons, Amisos-Samsoun appartenait aux Seldjoukides. Nicétas Choniate la cite (sous le nom de Ἀμινσός, ordinaire au moyen âge) comme faisant partie du lot de Rukn ed Din, lors du partage de l'empire de Qeledj Arslan, à la fin du XIIe siècle (éd. Bonn, p. 689). Puis, quand il énumère (p. 842) les possessions des Comnène, le long de la Mer Noire, en 1204, il attribue à David: Héraclée et la Paphlagonie; à Alexis: Sinope, Œnée (aujourd'hui Unia), Trébizonde. Amisos formait donc une enclave; et, après ce que nous allons dire, on verra qu'elle ne pouvait être que turque.

(3) Dans Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin,* Paris, 1932, il n'est pas question de Sabbas de Sampsôn. Mais dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques,* t. II, 1914, *s. v.* Amisos, on retrouvera exprimée l'opinion commune: ce qui risque de lui assurer encore une longue vie.

Si, quittant les historiens, nous ouvrons l'ouvrage si précieux — dont l'achèvement est ardemment souhaité de tous — où MM. Anderson, Cumont et Grégoire ont recueilli les fruits de leurs explorations dans le Pont et l'Arménie, à la fin du lemme, précis et plein de faits, qui précède la série des inscriptions d'Amisos, nous lisons: « Lors du démembrement de l'empire grec, en 1204, la possession d'Amisos fut très disputée.... Un nommé Sabbas gouverna quelque temps la ville et son territoire.... L'empereur de Nicée la reconquit bientôt, mais il ne paraît pas l'avoir conservée. Les Turcs Seldjoukides s'étaient établis sur l'emplacement actuel de Samsoun; ils s'emparèrent bientôt de toute la côte.... Ce pays du être rapidement « turquisé » puisqu'Acropolite ignore jusqu'au nom d'Amisos et qu'il donne à la ville son appellation moderne de Samsoun » (1).

Le fait constituerait, à coup sûr, une exception singulière; car toujours les Byzantins ont appelé la vieille cité pontique: Ἀμισός ou Ἀμινσός. Cette dernière forme est celle de Suidas, qui indique aussi, comme plus rare, la forme Ἀμησός. Samsoun (tout comme Stamboul) est une appellation essentiellement turque (2).

Mais, en réalité, il n'y a aucune exception. Il nous paraît certain que la Sampsôn de Sabbas n'a rien de commun avec Amisos et Samsoun. Expliquons-nous.



Il serait d'abord surprenant qu'au début de son règne, alors qu'il était aux prises avec des voisins immédiats, Théodore Lascaris se fût préoccupé d'un rival aussi lointain et aussi peu redoutable qu'un seigneur d'Amisos.

L'eût-il attaqué, il ne pouvait le faire sans se heurter à David Comnène qui occupait la Paphlagonie: ce qui ne semble pas avoir eu lieu. Si, à un certain moment, il y eut conflit entre Lascaris et David, ce fut ce dernier qui souleva la querelle, et les opérations se déroulèrent sur le front occidental

(1) ANDERSON, CUMONT, GRÉGOIRE, *Studia Pontica*, t. III, *Recueil des inscriptions grecques et latines du Pont et de l'Arménie*, 1ère partie, Bruxelles, 1910, p. 5.

(2) Que les Grecs modernes ont grécisée sous la forme: Σαμψοῦς,-οῦντος.

de la Paphlagonie, tandis que Samsoun est à l'extrémité opposée de la région ([1]).

D'ailleurs, la seule énumération d'Acropolite et d'Éphrem suggère que la Sampsôn de Sabbas est à peu près dans les mêmes parages que Philadelphie. La chose devient certaine, si on lit la phrase qui suit immédiatement chez l'un et l'autre auteur.

Acropolite:

Ἀλλὰ τὸν μὲν Μωροθεόδωρον καὶ τὸν Σάββαν εὐχερῶς μετῆλθε κἀντεῦθεν ἐδέσποζεν ἀδεῶς Κελβιανοῦ τε παντός, Μαιάνδρου Φιλαδελφείας καὶ Νεοκάστρων.

Éphrem (v. 7528-7529):

Ἀλλ' εὐχερῶς μὲν Θεὸδωρόν τε Σάβαν
ἄναξ μετῆλθε τῇ Θεοῦ συμμαχίᾳ.

Manifestement, c'est au cours d'une même campagne que les deux rivaux furent abattus; et il est impossible que cette campagne ait porté Lascaris — fût-il le plus hardi des capitaines — de Philadelphie à Amisos ([2]).

Nouvelle confirmation, si nous considérons les résultats de la victoire tels qu'ils sont exposés ici (Éphrem est identique à Georges Acropolite). Ils ont pour effet d'assurer à Théodore la possession tranquille du Kelvianon, qui est la haute vallée du Kaïstre, de Néokastra, qui désignait les trois places d'Adramyte, Pergame et Chliara restaurées, au siècle précedent, par Manuel Comnène ([3]), enfin de Philadelphie et de

([1]) Voir Nicétas Choniate, p. 828, Ephrem, v. 7532-38. Ce dernier place la victoire sur David après celle sur Sabbas. La même chronologie est acceptée dans Miliarakis, p. 44-45, A. Gardner, p. 75, W. Miller, p. 482, sans que ni les uns ni les autres ne manifestent la moindre hésitation à faire battre d'abord le seigneur d'Amisos.

([2]) Fallmerayer a senti l'invraisemblance d'une telle hypothèse. On admirera l'exégèse par laquelle il se débarrasse de la difficulté. Après avoir cité le témoignage si net d'« Acropolita der Höfling », il ajoute: « was in der Sprache eines Hof-Geschichtschreibers jener Zeit nichts anderes sagen will als, Sabbas habe sich durch Hülfe des lascaridisch-ikonischen Bündnisses gegen alle Angriffe des Kaisers von Trapezunt zu behaupten gewusst » (*op. cit.*, p. 58-59).

([3]) Nic. Chon., 194-195. Le nom a été ensuite étendu à toute la région. Acrop., p. 28 (Heisenberg) spécifie que le θέμα Νεοκάστρων commence à Kalamos (vers les sources du Kaïkos) et comprend le Kelvianon ainsi que Chliara et Pergame (dans la vallée du Kaïkos) et d'autres lieux.

la vallée du Méandre [1]: tous territoires situés dans la partie occidentale de l'Asie Mineure et formant un bloc bien défini.

On le voit, les sources grecques ne permettent pas de supposer une campagne lointaine de Théodore Lascaris [2]. Ils nous invitent à chercher la principauté de Sabbas quelque part, entre les vallées du Méandre et du Kaïkos.

Un curieux document latin, émanant des Croisés, en 1204, va nous apporter une confirmation inattendue. C'est la *Partitio Romaniae*, pièce dans laquelle étaient spécifiés les territoires, en très grande partie à conquérir, qui devaient appartenir respectivement « au doge et à la commune de Venise », — à l'empereur, — « aux pélerins », c'est à dire à l'ensemble des chevaliers, lot qu'ils auraient ensuite à se partager entre eux [3] Nous pouvons laisser de côté la première et la troisième partie. La deuxième, divisée elle-même en deux sections, indique d'abord les territoires situés en Europe qui reviennent à l'empereur. Puis, une seconde section s'occupe de l'Asie et des îles. La voici:

Pars secunda domini Imperatoris.

Prouintia Optimati. Prouintia Nicomidie. Prouintia Tharsie Plusiade et Metauolis cum Seruochoriis, et cum omnibus, que sub ipsis. Prouintia Paflagonie et Vucellarii. Prouintia Oenei et Sinopii et Pabrei. Mitilini. Limni cum Skiro et que sunt infra Auidum insule, scilicet Priconiso et cetera, cum Strouilo. Samos et Tinos cum Samandrakio. Prouintia de Pilon,

[1] Nous pensons qu'il faut séparer ces deux mots et ne point traduire, comme fait Bekker dans son édition d'Éphrem (Bonn): « Philadelphiae Maeandricae », car Philadelphie est dans le bassin de l'Hermos, non du Méandre. Dans l'édition d'Acropolite par Heisenberg, p. 12, il n'y a pas de virgule entre les deux mots: mais il y en a une, p. 204, dans la recension remaniée.

[2] C'est sans doute pourquoi, dans l'*Index nominum* de son édition, Heisenberg, qui connaissait certainement les identifications de Fallmerayer et Hopf, se borne à écrire prudemment: « Σάββας: *dominus urbis Sampsonis.* Σαμψών: *sedes Sabbae principis* ».

[3] Ce document a été publié par Tafel et Thomas dans les *Fontes rerum Austriacarum*, IIe ser., *Diplomataria et Acta*, vol. XII, 1856, p. 464-495, avec un commentaire géographique (qui n'est plus tout à fait à jour), une restitution d'un texte grec supposé primitif, une vieille traduction fran-

ae Pithion, de Keramon. Prouintia Malagini. Prouintia Achirai. Prouintia Adramitii, de Chilariis et de Pergamis. Prouintia Neocastri. Prouintia Milasi et Melanudi. Prouintia Laodikie et Meandri, cum pertinentia Sampson et Samakii, cum Contostephanitis, cum Camizatis et ceteris atque Chio.

Il est manifeste que ce document, où beaucoup de noms sont estropiés (Samandrakio = Samothrace), est la traduction d'un texte grec ([1]), ou plutôt qu'il a été rédigé d'après des sources grecques. Les noms sont parfois transcrits tels quels: Vucellarii est Βουκελλάριοι; Mitilini, Μιτυλήνη; Pilon, Pithion, Keramon sont les génitifs: Πυλῶν, Πυθίων, Κεραμῶν. On supposera naturellement qu'une liste si minutieusement établie a été empruntée aux registres du cadastre byzantin, sans doute avec l'aide des employés mêmes du cadastre.

En tout cas, il est clair que l'ordre suivi dans l'énumération est en gros l'ordre géographique. Le rédacteur commence par la région située en face de Constantinople, de l'autre côté du Bosphore ([2]). Puis il suit la côte de la Mer Noire vers l'est, et ce faisant il intervertit quelques noms, car on rencontre successivement les thèmes des Bucellaires et de Paphlagonie, les villes de Sinope, Pavraë ([3]), Œnée. De là il passe aux îles, énumérées un peu pêle-mêle, celles de la Mer Egée et celles de la Marmara (*infra Abydum*), — sauf Chio, qui est rejetée tout à la fin. Ensuite, il parcourt la partie occidentale de l'Asie Mineure en descendant du nord au sud. Pylae est un port de la Marmara ([4]), Pythia et Malagina sont

([1]) Opinion des éditeurs Tafel et Thomas.

([2]) C'est le « thème Optimate ». Nicomédie et Prousias sont connues. Voir dans Ramsay, *Histor. Geogr. of Asia Minor,* p. 191, la *Regio Tarsia,* p. 206, *Metabole,* p. 163, une *Seroukomè* près Nicée qui doit être notre *Servochorion* (Σερβοχώριον = Σερβοκώμη, probablement une colonie serbe).

([3]) Aujourd'hui Bafra (identification inconnue à Ramsay, Anderson, Kiepert etc.). De l'appellation actuelle on peut inférer, que le nom a fini par devenir: Παυρά. Mais notre document confirme la forme Παυράη attestée par Cinnamus (Bonn, p. 176): sous Manuel Comnène, Yaqoub Arslan attaque Οἰναιόν τε καὶ Παυράην, πόλεις ἄμφω Ποντικάς (v. Chalandon, *Les Comnène,* II, p. 434). Dans Anne Comnène, *Alex.* (Bonn, II, p. 110): πρὸς τὰ παρὰ θάλασσαν τοῦ Ἀρμενιακοῦ καὶ τῆς Παυράκης ἔθεον, c'est de la même ville qu'il s'agit, mais le nom est corrompu. — Si Sampsôn était Amisos, c'est ici qu'elle devrait être nommée, car Samsoun est entre Bafra et Unia.

([4]) Ramsay, *op. cit.,* p. 187.

à l'intérieur des terres, près de Brousse et dans la région de Nicée [1]; Akhyraous et Kéramon Agora sont plus au sud [2]; nous connaissons déjà Adramyte, Chliara, Pergame et le thème de Néokastra (qui s'en trouve ici distingué): par là, nous atteignons et dépassons la région du Kaïkos. Mylasa, en Carie, nous transporte au delà de l'embouchure du Méandre. Mélanoudion est dans la même région [3]. Remontant vers le nord,

(1) *Ibid.*, p. 180, 203.

(2) *Ibid.*, p. 156, 138. Κεραμῶν 'Αγορά est mentionnée dans l'Anabase. Mais on pourrait bien n'avoir ici qu'une forme altérée du Kalamos cité ci-dessus, p. 261, n. 3 (sur lequel, v. RAMSAY p. 129).

(3) Puisque les deux villes sont nommées comme appartenant à la même province. D'autres documents, de peu antérieurs, sont aussi clairs. Un privilège accordé par Alexis III aux Vénitiens énumère: « Provincia Atramyti. Provincia Milasia et Melanudii. Provincia Meandri » (*Font. rer. Austr., Dipl. et Acta*, XII, p. 271. — Remarquer le parallélisme avec la *Partitio Romaniae*). Dans un acte du Latros, un δοὺξ θέματος Μυλάσσης καὶ Μελανουδίου καὶ Καυστροβιγολοῦ communique une décision de l'empereur Isaac Ange en faveur du monastère de Saint-Paul (MIKLOSICH et MÜLLER, *Acta et Diplomata*, IV, p. 323-327). D'où il ressort qu'à la fin du XIIe siècle, l'administration byzantine avait réuni les deux villes de Mélanoudion et Mylasa, et que le Latros était du ressort de ce district.

Ces faits vont nous permettre de fixer la situation de Mélanoudion retée longtemps incertaine. RAMSAY, *op. cit.*, p. 112, la plaçait sur la côte, près de Milet. TH. WIEGAND, *Der Latmos* (*Milet*, III, 1, Berlin 1913), p. 185-186, la met à l'emplacement de l'ancienne Myous, au nord du Latros, au bord de la vallée du Méandre. A quoi l'on peut faire les objections suivantes: 1) Le passage de PACHYMÈRE (éd. Bonn, II, p. 211-212) invoqué par l'un et l'autre auteur, s'applique non à Mélanoudion, mais à un φρούριον τῶν δύο βουνῶν, situé πρὸς τὸ Μελανούδιον, ce qui peut s'entendre de façon assez large. 2) Si Mélanoudion était l'ancienne Myous, il semble qu'elle aurait dû être rattachée plutôt au district du Méandre qu'à Mylasa, dont elle aurait été séparée par tout un massif de montagnes. 3) Le nom de Μελανούδιον au pluriel: Μελανούδια paraît conservé, avec une double métathèse point du tout inexplicable, dans le nom de *Mendélia* (les Grecs modernes disent: *Mandalia*) qui désigne à la fois: une petite ville située à une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Milas (l'ancienne Mylasa) et au pied des derniers contreforts du Latros; la plaine fertile qui s'étend au sud de cette ville et qu'arrose un affluent du Sare Tchaï, rivière de Milas; enfin le golfe où débouche le Sare Tchaï (qu'il serait plus logique d'appeler du nom de cette rivière, et non pas de son affluent). L'extension donnée actuellement à ce nom de Mendélia s'explique mieux s'il représente un toponyme ancien qui a désigné tout un district (θέμα Μελανουδίου). D'autre part, ces parages peuvent s'adapter à la description de Pachymère. Comme ceux du Méandre, les atterrissements du Sare Tchaï ont fait considérablement avancer la côte au fond du golfe de Mendélia (comparer à une carte moderne l'*Asia Minor*

voici la vallée du Méandre et Laodicée. Enfin, « la partinence de Sampson ». comme dit la vieille traduction française, — et quelques autres noms obscurs.

Sans aller plus loin. n'est-il pas évident que, dans notre recherche de Sampsôn et de ses appartenances (τῶν πλησίον τυγχανόντων αὐτῷ), nous « brûlons » lorsque nous arrivons au Méandre ?

Or, parmi les signatures d'un acte de vente fait à Milet, en 1250, nous relevons un σίγνον Κωνσταντίνου τοῦ Μαιανδρινοῦ, et, à côté : σίγνον Κωνσταντίνου τοῦ Σαμψηνοῦ [1]. Dans les deux patronymiques — ou, simplement, sobriquets — il faut reconnaître des ethniques dérivés de noms de lieux. Dans le second se retrouve, quelque peu altéré, le nom de Sampsôn.... Mais l'usage populaire a ses caprices. Et nous sommes avertis qu'à Milet nous ne sommes loin ni du Méandre — ce que chacun sait, — ni d'une Sampsos (?) ou Sampsôn.

Or, en face de Milet, de l'autre côté de l'embouchure du Méandre, au delà de la plaine formée par les alluvions et qui, autrefois, était un golfe, se dresse la montagne que les An-

---

antique d'ANDERSON. qui pousse la mer jusqu'à Passala). Les marécages, que Pachymère nous montre auprès du φρούριον τῶν δύο βουνῶν, se trouveraient facilement dans la basse vallée du Sare Tchaï et ne seraient pas éloignés de Mélanoudion, qui peut, du reste, avoir occupé un site un peu moins reculé que la ville actuelle de Mendélia (de tels déplacements ne sont pas sans exemples: *Comanaq* s'est éloigné et élevé audessus du site de *Comana Pontica*, devenu marécageux). Enfin la réunion administrative des deux plaines jumelles, séparées par une simple rangée de collines, de Mendélia et de Milas, apparaît comme une chose toute naturelle. Et le rattachement du Latros à ce même district ne l'est pas moins. (La troisième localité nommée dans le document précité, Kastrovigolon, nous reste inconnue, mais on sait que les vestiges antiques abondent dans toute la région du Sare Tchaï).

Cette note était composée, quand nous avons pu prendre connaissance du récent ouvrage de M. Paul WITTEK, *Das Fürstentum Mentesche*, Instanbul 1934. Il nomme deux fois Mélanoudion: p. 42, il s'en tient à Wiegand pour la placer prés du golfe Latmique; p. 169, observant que Mendélia a donné son nom au golfe voisin, il y voit une preuve de son ancienne importance, et se demande en note: « ob in Mendelyat nicht das alte Melanoudion steckt? ». Rien de plus juste: le seul tort de l'auteur est d'avoir mis un point d'interrogation.

[1] MIKLOSICH et MÜLLER, *Dipl. et Acta*, VI, p. 192. L'acte provient du monastère de Patmos.

ciens appellaient le mont Mycale, et les Turcs d'aujourd'hui: le *Samsoun Dagh.* Au pied du versant sud, tout près du cours actuel du Méandre, à seize kilomètres environ de Milet, sont les ruines de Priène et de son acropole. Le misérable village qui a succédé à la vieille cité s'appelle: *Samsoun Qalè,* c'est à dire « la forteresse de Samsoun » ([1]).

Ces noms ne peuvent être une invention récente des Turcs que rien n'expliquerait. Et la forme *Sampso,* que nous trouvons aussi affirmée ([2]) — et qui nous paraît avoir été la forme employée par la population grecque, du temps qu'il y avait des Grecs en Asie Mineure — montre à l'évidence que nous sommes bien là sur l'emplacement de la Sampsôn du XIIIe siècle.

Bref, Σαμψών nous paraît être une appellation tardive de Priène, que l'usage populaire aura fini par substituer au nom antique ([3]).

Si l'on en cherche l'origine, il faut supposer, semble-t-il, qu'elle est due à un certain Samson — à nous inconnu — qui, à une époque indéterminée, probablement au cours des bouleversements causés par les invasions turques de la seconde moitié du XIe siècle, se serait établi sur les ruines de l'acropole de Priène et se serait rendu maître de la région environnante ([4]). Le nom du seigneur serait devenu le nom du do-

([1]) Ces noms figurent depuis longtemps sur les cartes et dans les ouvrages de géographie générale. Pour ne pas fatiguer le lecteur par une énumération inutile, bornons-nous à citer ces lignes vieilles de cinquante ans: « Là où se trouve le village de Samsoun, au pied du Mycale, s'élevait la patrie de Bias, Priène, dont la mer venait jadis baigner les quais et que dominait une très haute acropole » (E. Reclus, L'*Asie Antérieure*, 1884, p. 635).

([2]) Dans le *Nouveau Dictionnaire de Géographie universelle* de Vivien de Saint-Martin, t. V, 1892, on trouve le nom: « Samsoun Kalessi ou Sampso ».

([3]) Mais, dans les listes officielles d'évêchés, le nom de Priène est conservé après l'époque dont nous parlons (voir, par exemple, Parthey, not. 10, 169). C'est ainsi que, jusqu'à nos jours, la hiérarchie grecque a connu des évêques de Chalcédoine ou d'Éphèse, noms depuis longtemps étrangers à la langue usuelle.

([4]) Les fouilles de Priène (v. Wiegand u. Schrade, *Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen,* Berlin 1904), ont révélé des constructions byzantines soit dans l'acropole (toute une partie du mur d'enceinte), soit dans la ville inférieure. Le nom de *Qalè* semble plutôt indiquer, pour la ville médiévale, un site élevé, — donc l'acropole. C'est du reste conforme aux vraisemblances historiques.

maine: le fait est trop fréquent dans tous les temps et dans tous les pays pour que l'hypothèse ait besoin d'être longuement justifiée. Samsoun Qalè serait un « Château-Samson » (1).

D'ailleurs, il est permis de se demander si, dans le passage d'Acropolite cité au début de cet article, les mots τὸ ἄστυ τοῦ Σαμψὼν ne contiennent pas un nom d'homme: Philadelphie n'est-elle pas désignée une ligne plus haut comme « la ville de Philadelphe » (2)? Mais chez Éphrem, Σαμψών apparaît plutôt comme un nom de lieu; et il est sûr que, dans l'usage actuel, il est considéré comme tel.

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses, personne n'hésitera, croyons nous, à reconnaître que c'est là, sur les ruines de Priène, à quelque 880 kilomètres de la Samsoun pontique, que l'on doit transporter la Sampsôn de Sabbas, et qu'il faut rayer de l'histoire toute entreprise de Théodore Lascaris contre Amisos.

G. DE JERPHANION S. I.

(1) Comparer les noms de Château-Thierry, Château-l'Évêque, etc. qui n'ont pas d'autre origine. Dans ce sens, il vaudrait mieux dire: *Samsoun Qalèssi*, expression que l'on trouve également attestée, mais qui paraît moins conforme à l'usage.

(2) De même, dans la « partinence de Sampson » et dans les noms inconnus qui suivent, il pourrait y avoir des noms de personnes. Ailleurs, la *Partitio Romaniae* énumère: *Pertinentia de Cantacuzino, cum villis Kyreherinis* (Kyrae Irenes) *filie Imperatoris Kyralexii* (Κῦρ 'Αλεξίου)..... *Pertinentia Imperatricis*.... SUIDAS, *s. v.*, ne connaît Σαμψών que comme nom d'homme (biblique) indéclinable.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

G. V. FLOROVSKY, Восточные Отцы IV-20 Вѣка, Paris, 1931. In-8⁰ 240 pp.
ID. — Византійскіе Отцы V-VIII B.; Paris, 1933. In-8⁰ 260 pp.

Auctor, in Parisiensi Instituto Theologico Orthodoxo professor opus sane magnae molis aggressus est, dum Theologiam Sanctorum Patrum Orientalium sibi sumit declarandam. Pondus vero et momentum operis gravius adhuc fit si prae oculis habeatur intentum auctoris, quod ipse in brevissima ad primum volumen praefatione nobis palam declaravit. Videlieet, auctor sibi persuasum habet Sanctos Patres non solum nobis dare catholicam traditionem in rebus credendis, verum etiam apud illos quaerendam esse viam munitam ac tutissimam ad novam illam religiosam synthesin de qua hodierni plures auctores sunt solliciti. Quae verba quam recte et opportune dicta sint patet legenti aliorum theologorum russorum opera, in quibus nullus fere Sanctorum Patrum locus occurrit, non sine detrimento doctrinae.

In theologia Sanctorum Patrum Graecorum exponenda Florovsky simplici et apta methodo utitur. Exorditur enim a brevi compendio vitae singulorum Patrum; deinde opera recenset, tandem praecipua doctrinae capita explanat. Primum volumen collocatur in Patribus saeculi IV, praesertim vero in S. Athanasio, in Cappadocibus, Basilio nempe et utroque Gregorio, et in S. Ioanne Chrysostomo. Volumen alterum agit de S. Cyrillo Alexandrino, de Theodoreto Cyrensi, qui apud orthodoxos Beatus nuncupatur, de Pseudo Dionysio, de S. Maximo Confessore et de S. Ioanne Damasceno. Ut vides, primi subsellii Patres et scriptores oratione persequitur; de reliquis brevius agit. Nec desunt capita introductoria, compendiose simul et erudite conscripta, praesertim ad volumen II, ubi sub generali titulo « de viis theologiae byzantinae » varias recenset controversias doctrinales saeculis V-VIII Constantinopoli exortas, dempto iconoclasmo, de quo tamen auctor egit in sua dissertatione de S. Ioanne Damasceno (p. 249 sq.), etsi breviter nimis.

Ad expositionem quod attinet et operis stylum, auctor perquam longissimas adamat continuas paragraphos, quae vel decem paginas

replent (cfr., v. II, p. 28-38) ac proinde lectorem nonnihil fatigant; eo vel magis quod nullae reperiantur marginales annotationes quae materiam indigitent. His accedit etiam illud, quod, videlicet, auctor a Patribus citandis abstineat prorsus. Frequenter sane eorum verba adducuntur; sed raro admodum indicantur opera, capita, etc. e quibus deprompta sunt; ne semel quidem — nisi fallor — datur locus quem ocupant in editionibus, sive in illa vulgata Migne, sive in russicis translationibus. Id vero difficultatem haud levem lectoribus gignere nemo non videt; nec potest a critico sileri, etiamsi auctor in notula ad finem alterius voluminis hunc scientifici apparatus defectum — de quo nemo forte vehementius dolet quam ipse auctor — excuset ob adiuncta...

Ceterum, Florovsky bene novit non solum editiones praecipuas, sed opera etiam ante ipsum scripta, quemadmodum abunde testantur notae Bibliographicae ad calcem utriusque voluminis relatae; in quibus una cum auctoribus russicis, frequentantur catholici, praesertim Tixeront et Bardenhewer, quorum influxus satis sese prodit in his paginis. Ab illis autem auctor recedit, ut faciie patet, in iis dogmatibus quae orthodoxi non admittunt. In his quaestionibus auctor minus est clarus et accuratus. Sumamus exemplum: de Spiritus Sancti Processione. Pluribus in locis Florovsky hanc quaestionem tangit; modo contentus ero eius expositione formulae « ex Patre per Filium » apud S. Cyrillum Alexandrinum et S. Ioannem Damascenum.

Putat nempe S. Cyrilli menti vim inferri, imo totam eius doctrinae compaginem solvi, si dicto cyrilliano δι'Υἱοῦ assimiletur « Filioque » augustinianum. Hoc ut confirmet adhibet responsum S. Cyrilli ad Theodoretum, qui pro uno eodemque sumpsit « per Filium » et « ex Filio ». Auctor vero nulla testimonia affert S. Cyrilli; quinimo, his verbis suam disputationem concludit: « opinio S. Cyrilli de hoc argumento mutata non fuit; ille nunquam sibi hoc problema statuit; investigare nempe rationem processionis « per Filium » (p. 59). Quod si S. Cyrillus huic problemati non incubuit, quomodo certam opinionem sibi efformavit? quo iure auctor contendit, tamquam Cyrillianam, opinionem illam propugnare quae « per Filium » accipit tantum de communione et identitate naturae?

Denuo eadem quaestio recurrit apud S. Ioannem Damascenum (p. 235 sqq.). Hac occasione auctor, ad Patres IV et V saeculi alludens, excludit interpretationem a graecis post Photium repetito traditam, quae « per Filium » de missione dumtaxat temporaria Spiritus Sancti accipit. E contra, in scriptis Patrum, « per Filium » valet etiam de aeterna processione. Verum quo sensu? Florovsky in Bibliographia huius capitis citat opus N. Bogorodsky; Bogorodsky autem admittit apud Damascenum « per Filium » sensu catholico. Florovsky vero hanc sententiam non patitur; potius, ait, « fortasse apud illum (Damascenum) « per Filium » induit etiam significationem intentionalis cuiusdam oppositionis contra occidentalium « Filioque » quod secum fert sensum quemdam causalem » (p. 237). Age; ita sane traditur a pluribus auctoribus de Damasceno agentibus, etiam a nostris; sed

ita ut Damascenus positive respuat terminologiam latinorum quae non aeque ac terminologia graeca servat vocem αἰτίαν uni Patri; minime vero Filium excludat a spiratione activa; quam distinctionem auctor non perpendit.

Denique, difficile sane est de hac quaestione, sicut et de reliquis, optatam a Florovsky synthesin efficere, antequam doctrina trium primorum saeculorum apte perpendatur. Sic in nostro argumento opus est veterum Alexandrinorum, qui auctores sunt formulae « per Filium », mentem discuti, praesertim Origenis, ut sententia Patrum Graecorum innotescat, et vis formulae « per Filium », tanto cum ardore a Romano Pontifice Hadriano contra Carolinorum insectationes vindicatae, nobis appareat.

Nec plura, cum ea quae dicta manent, satis nisi fallor adumbrent et indolem operis, et criterium clarissimi auctoris.

M. GORDILLO, S. I.

Sac. L. ALLEVI. *Ellenismo e cristianesimo.* Milano 1934 Soc. Ed. « Vita e Pensiero » (pagg. VI-331) lire 10.

Non si tratta, come potrebbe forse credersi dal titolo, di uno studio generale sull'ampio e complesso problema dei rapporti fra l'ellenismo e il cristianesimo. Si tratta bensì di diverse questioni che quantunque indipendenti tra loro, si possono a buon diritto riferire al tema generale che serve di titolo. Gli studi sono: L'ellenismo di S. Paolo. I misteri antichi ed i sacramenti. Scienza cristiana. Il cristianesimo e la schiavitù nella lettera a Filemone. La più antica Università cattolica. Altre scuole cristiane antiche. La fortuna di un programma di studi. Virgilio e la poesia pagana negli scrittori cristiani. Cicerone nella letteratura cristiana antica. S. Paolino da Nola e il tramonto della civiltà antica.

Non troverà il lettore nelle pagine di questo libro nuovi problemi nè soluzioni originali, poichè l'opera piuttosto che d'investigazione personale è di alta divulgazione. E questo scopo vien raggiunto in maniera perfetta. L'A. mostra in grado straordinario la dote della chiarezza sia nel proporre le questioni che nello spiegare la mente dei diversi autori; sicchè non ostante la complessità dei temi e le soluzioni propostevi fin'adesso, non mai si perde il filo del ragionamento, anzi si distinguono con opportune indicazioni i punti secondari da quelli più importanti. Trattandosi di alta divulgazione e non di volgarizzazione popolare, la bibliografia doveva essere se non scrupulosamente completa, almeno abbondante e scelta. Anche in questo troviamo da lodare l'Autore.

p. 20 Vuol dire che al tempo di S. Paolo i ragazzi ebrei imparavano la Mishna e il Talmud? — p. 50 invece di Διός viene stampato Λιός. —

p. 77 *divinus;* deve dire *divinum.* — pp. 82-87 Si tratta dei rimproveri fatti dai razionalisti contro il metodo *dogmatico* degli storici cattolici. Bisogna dire che se la storia avesse per unico scopo la *constatazione* dei fatti sensibili, essa potrebbe prescindere dal divino e soprannaturale. Ma dato che essa, da vera scienza, mira a spiegare il *nesso causale* degli avvenimenti, è irragionevole e quindi antiscientifico escludere *a priori* ogni realtà soprasensibile quasichè questa non potesse essere affatto causa degli stessi avvenimenti sensibili. Una tale esclusione dell'elemento soprannaturale, per niente dimostrata, fa sì che l'investigazione storica non sia uno sforzo serio in cerca del vero. — p. 97 Non devono far stupire i termini misteriosofici in Clemente di Alessandria, poichè egli era stato iniziato nei misteri prima di diventare cristiano. — p. 144 Perchè non citare la Didache (14, 1) per provare che i primi cristiani consideravano l'Eucaristia come vero sacrifizio? — p. 229 Sulla « teoria » antiochena cfr. J. M. Bover Est. Ecl. (1933) 405-415 e A. Vaccari Biblica 15 (1934) 93-101. — p. 254 Sul « trivium » e il « quadrivium » cfr. Z. G. Villada. Historia eclesiástica de España t. II part. I pg. 261.

Il nostro giudizio sull'opera dell'A. può formularsi così: Non v'è la ricerca scientifica; vi abbiamo nondimeno una chiarissima ed erudita esposizione delle ricerche fatte in questi ultimi anni. Quindi un libro molto raccomandabile.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Lic. Dr. J. Schneider. *Doxa.* Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Gütersloh 1932 (S. 180) RM 5. Verl. Bertelsmann.

Eine streng methodische, sachliche und reichhaltige Forschungsweise macht das Buch von Sch. zu einer sehr beachtenswerten Leistung. Zum ersten Male wird hier der Inhalt des vielgebrauchten Wortes « Doxa » in einem grösseren Zusammenhang untersucht, besonders aber wird die Frage erörtert, ob die in der Septuaginta vorkommende Bedeutung: « Doxa » = « *kabod* » neu geprägt wurde oder schon vorher üblich war. Um diese Frage zu beantworten, untersucht Sch. den Sinn des « Doxa » in allen Quellen der vorchristlichen und frühchristlichen Zeit. Wir möchten die Abschnitte: « *Doxa* » *im griechischen Urchristentum* — « *Doxa* » *in der alten Kirche* vor allem loben. Durch die Studie von Sch. lernen wir den vielfachen Sinn des Wortes « Doxa » kennen, das namentlich bei den neuplatonisch beeinflussten Kirchenvätern sehr oft gebraucht wurde. Für die Dogmengeschichte wird man von diesem Buche nicht absehen können.

Im einzelnen wäre folgendes zu bemerken: S. 54 « Doxa » ist wohl im A. T. = sichtbar werdender Lichtglanz; dieser sichtbare Glanz aber wird dort nicht als das « Wesen Gottes » bezeichnet, sondern als Glanz des Wesen Gottes. — S. 85 Wird Lk. 24, 26 räumlich verstanden, so ist Io. 20, 17 (« denn ich bin noch nicht zu meinem Vater aufgestiegen ») nicht leicht erklärbar. — S. 100 Wäre es nicht besser, das σῶμα τῆς δόξης als Semitismus durch « verklärter Leib » zu übertragen? — S. 104 « Die *doxa*-Schau ist aber

niemals unmittelbare Gotteschau (nach Paulus) usw. » ist nicht ganz genau ausgedrückt. — S. 115 Die von Sch. angenommene Beauptung Böhligs: « *Kyrios* ist der durch die Auferstehung erhöhte Jesus », ist nicht haltbar. Vgl. z. B. 1 Kor. 11, 23.

Das Buch von Sch. wird nicht nur für die Religions- und Dogmengeschichte, sondern auch für die Geschichte der Liturgie und für die biblische Theologie sehr wertvoll sein.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien von Dr. Fr. J. DOELGER. Band IV: Heft 3. Preis: RM 5. Münster I; W. 1934. Verl. Aschendorff.

Das beste Lob des vorliegenden Heftes ist dies, dass es den vorausgegangenen Heften der « Antike und Christentum » an die Seite gestellt werden kann. Der unermüdliche Professor von Bonn teilt uns in diesem Hefte seine Forschungsergebnisse über einen Punkt der Symbolik des altchristlichen Taufhauses mit. Er handelt über die oktogonale Anlage des Baptisteriums. Um deren Bedeutung aufzufinden, untersucht Dölger die Inschrift im Baptisterium der Theklakirche von Mailand im Zusammenhang mit der Symbolik der Achtzahl in den Schriften des Ambrosius. Ferner werden andere Schriften und ähnliche Kultusbauten des christlichen Altertums zur Lösung des Problems herangezogen. Das wertvolle, vorsichtig ausgedrückte Ergebnis lautet also (S. 181): « Damit ergibt sich die grösste Wahrscheinlichkeit, dass die religiöse Mystik der Achtzahl dem philosophischen System der Pythagoreer entlehnt ist ».

Ein zweiter Aufsatz handelt über das *sacramentum infanticidii,* d. h. über die Entstehung und die Grundlage des gegen die Christen erhobenen Vorwurfs, sie schlachteten Kinder und genössen deren Fleisch und Blut bei angeblichen Mysterienfeiern. Von Tertullian ausgehend, prüft Dölger fünf Umstände nach, die zu dieser Anklage Anlass geben konnten: der um die Zeit Christi den Juden gemachte Vorwurf der rituellen Menschenschlachtung; eine in dem griechischen altitalischen und römischen Kulturkreis bekannte rituelle Menschentötung mit nachfolgendem Genuss des Fleisches; der in verschiedenen Zauberhandlungen übliche Kindermord; das im Kreise einiger gnostischen Sekten geübte Kinderopfer; endlich die christliche Eucharistiefeier, die schon ursprünglich als Mahl « des Fleisches und Blutes des Menschensohnes » angekündigt wurde.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

JOHANNES HORST, DR. *Proskynein. Zur Anbetung im Urchristentum nach ihrer religionsgeschichtlichen Eigenart.* (Neutestamentliche Forschungen, hgg. von Dr. Otto Schmitz. Dritte Reihe. Beiträge zur Sprache und Geschichte der urchristlichen Frömmigkeit. 2 Heft.) Gütersloh 1932, 326 S., 10.— RM.

Chez les tragiques grecs et même avant eux le mot *proskunein* semble avoir été réservé pour désigner l'acte d'adoration qu'on rendait à la divinité; cet acte n'était pas purement spirituel mais se manifestait aussi extérieurement par le baiser de la terre ou par un de ses dérivés comme le baiser de la main, la génuflexion ou l'inclinaison du corps. Du fait que le mot s'appliquait à l'adoration faite à toutes les divinités que connaissait la mythologie, il reçut une extension plus grande mais subit en même temps une dégradation. Celle ci s'accentua encore, lorsqu'à l'exemple des Perses, mais bien plus tard qu'eux, Grecs et Romains désignèrent par le même mot l'adoration due aux dieux et la vénération et le respect qu'on rendait aux empereurs et aux grands de la terre.

Chez les Juifs la même influence orientale produisit le même effet et lorsque le mot *proskunein* fut choisi par les Septante pour traduire le mot hébreu correspondant, il désignait équivalemment un acte religieux et un acte de civilité humaine. Et c'est pour cela que les écrivains chrétiens du Nouveau Testament montrèrent une certaine répugnance à employer le mot *proskunein;* il n'y a que S. Matthieu et S. Jean qui semblent ne pas avoir vu de difficulté dans l'emploi de ce mot.

Voilà quelques uns des résultats interessants et précis auxquels est arrivée l'étude du Dr. Horst. Celle-ci est conduite selon la méthode qu'on aime à appeler *religionsgeschichtlich;* les matériaux sont réunis avec soin, les sources indiquées et critiquées, l'ordre dans lequel est présenté le sujet, clair et facile à suivre, en somme c'est un travail sérieux, un peu sec, mais précis et assez vaste, puisque l'A. a cherché aussi à déterminer les mobiles qui poussèrent les hommes à adorer Dieu; d'excellents index rehaussent encore la valeur de l'ouvrage; mais l'A. professe une théologie et une exégèse qui refuse à Jésus-Christ l'attribut de la divinité et qui partant explique les adorations que reçoit le Sauveur comme des actions adressées au Père qui habite dans le Fils, et que celui-ci ne pouvait accepter que sous cette réserve.

Les conclusions de l'A. montrent aux Protestants que les premiers chrétiens n'entendaient pas l'adoration d'un acte purement spirituel et qu'ils étaient loin de considérer l'adoration silencieuse comme un idéal. Sans doute il se peut que le geste extérieur se fasse machinalement et que les paroles ou formules d'adoration soient prononcées sans attention ou soient tellement usées qu'elles n'excitent plus aucun sentiment: c'est là un danger évident; n'empêche que si

nous voulons savoir comment l'église primitive adorait le Père et prendre sur elle modèle, il nous faut — c'est un protestant qui parle à des protestants — changer notre manière de voir et d'agir.

A. Raes, S. J.

Ioannes B Wolf, O. S. B., *Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam.* Herbipoli, Typis Richardi Mayr, 1934. In-8°, pp. 6 + 84 + 6.

Ut fert huius dissertationis titulus, R. P. Ioannes B. Wolf hoc unum intendit: nonnullas praevias elucidare quaestiones quae viam parant ad fusius quod molitur opus de Sancti Cyrilli Pneumatologia. Quare hisce tribus contentus est: 1. De momento S. Cyrilli in re Trinitaria, ac praesertim in doctrina de Spiritu Sancto tradenda, ubi etiam de scriptis trinitariis S. Cyrilli movetur quaestio; 2. De Pneumatologiae cyrillianae fontibus, quos auctor quaerit in privato S. Cyrilli cum pneumatomachis commercio, in operibus eorumdem, ac tandem in praecedentium Patrum elucubrationibus; 3. De doctrina pneumatomachorum quos S. Cyrillus refutat.

Haec autem omnia ad mentem S. Cyrilli penitius introspiciendam valde conferre nemo non videt. Opportunum enim erat auctoritatem S. Cyrilli in re Trinitaria commemorari; multus enim sermo fit de S. Cyrilli christologia, ast non aeque perpenditur eius momentum in dogmate SS. Trinitatis exponendo, etsi de facto S. Cyrillus ultimam manum imposuerit expositioni praecendentium Patrum, praesertim S. Athanasii, Cappadocum et Didymi Alexandrini, ita ut iure possit opus Cyrillianum tanquam summa universae doctrinae trinitariae graecorum saeculo IV computari. Nec quisquam inficiabitur perutile esse ad indolem et scopum argumentationis S. Cyrilli callendam, bene nosse quid adversarii de Spiritu Sancto docuerint.

Ceterum, liquet hisce tribus commentationibus non omnia fuisse comprehensa quae praerequiruntur ad plenam introductionem in libros S. Cyrilli de Trinitate. Ut enim quaedam modo indicem, non fuisset supervacaneum paucis delineare evolutionem dogmatis in Oriente ante S. Cyrillum, quaenam fuerint systemata philosophica dogmatibus adhibita, quinam influxus Scholae Alexandrinae initio saeculi V, etc. Verum haec, fateor, etiam in decursu longioris operis propriam sedem obtinere possunt.

Quare, ut ad quaestiones redeamus quas clarissimus auctor agitat, laudanda sane est eruditio et copia auctorum, inter quos primum locum facile tenet G. Bardy, et quidem optimo iure, ob eius opera et scripta de Didymo Alexandrino, S. Cyrilli magistro; laudandus quaestionum ordo; laudanda perspicuitas, in qua tamen sectanda nimius quandoque videtur; non enim lectores egent ut quae satis iam declarata fuerunt, denuo tamquam « conclusiones » tertia quaque pagina iterentur; laudanda pariter est methodus qua P. Wolf utitur.

Desideratur vero in genere plenior quaestionum investigatio. Sic, ut exemplo utar, impugnat auctor sententiam fere communem quam Fessler, Kopallik, Bardenhewer, etc. tenent, qui omnes spurium ducunt additamentum ad dialogum 7 (MG, 75, 1124-1145) Contra illos autem id unum ostendit: « quaestione manuscriptorum neglecta, cuius hac in dissertatione respectus haberi non potest, *ex sola inscriptione non concludi posse* videtur hunc libellum esse auctoris recentioris », et ad hoc probandum fuse explicat quomodo accipienda sit vox ὡς ἐν κεφαλαίοις (p. 15-17); concessa vero hac sua explicatione, quaestio insoluta manet, cum auctores citati ad indolem scripti provocent.

Pariter dicendum est de commentatione tertia, in qua, *duce S. Cyrillo*, pneumatomachorum doctrinam declarare aggreditur. Sed cur S. Cyrillo tantum duce? cur non ex aliis quoque auctoribus hanc doctrinam rimatur? Sic enim, nedum doctrina haec praevia sit ad intellegenda commentaria S. Cyrilli, haec commentaria praesupponuntur ad bene hauriendam mentem pneumatomachorum. Praeterea, in colligendis iis quae S. Cyrillus de haeresi tradit Macedonii et aliorum pneumatomachorum, clarissimus auctor bene ostendit pneumatomachos bifariam dividi posse: si spectetur eorum doctrina de Verbo, alii homoiousiani sunt, homoousiani alii; si vero attendatur eorum doctrina de tertia Persona, bene distinguendi sunt antiqui macedoniani qui Spiritum Sanctum praedicabant, et recentiores qui Eusthatio Sebastiensi duce mediam quamdam Spiritui naturam attribuebant. Quibus autem argumentis fulciantur, quos Scripturae textus adhibeant, quae philosophorum placita, etc. tacetur; ita ut auctoris expositio manca tandem sit et imperfecta, licet non sine acumine ingenii analysin instituat terminorum quibus S. Cyrillus utitur; in qua terminorum seu vocum declaratione praecipua tandem laus huius laboris collocanda est.

M. Gordillo, S. I.

Dr. Joseph Marič, Dogmatum Historiae necnon Patrologiae in Universitate Zagrebiensi Professor ordinarius, *Nova formulae christologicae Leonis I Magni papae de Christi activitate interpretatio.* Zagreb 1932. In-8°, pp. 38 (Bogoslovska Smotra, 1932, t. IV, p. 433-470).

In hac elucubratione, quae tertia est quaestio introductoria ad novam apologiam Honorii I Papae, clarissimus auctor investigat sensum illius notae formulae S. Leonis Magni in sua epistula ad Flavianum: « Agit enim utraque forma *cum alterius communione* quod proprium est: Verbo scilicet operante quod Verbi est et carne exe-

quente quod carnis est ». Quo sensu verba illa: cum alterius communione, sumenda sunt? [1]

Dr. Marič in prima dissertationis parte commemorat interpretationem tritam apud SS. Patres et nostros theologos, qui hisce verbis Sancti Leonis innixi duas in Christo Domino naturas inconfusas duasque operationes et voluntates esse tradunt; ac proinde utriusque naturae communionem accipiunt sensu antimonophysitico: utraque enim forma agit; et obiectivo, id est, de cooperatione divinae naturae ad actiones humanas, et humanitatis ad miracula patranda (p. 3-7). Verumtamen, cum hac ratione oporteat sensum phraseos coarctari aliquantulum, quippe natura humana non ingreditur omnem divinitatis Christi activitatem, in secunda parte (p. 7-12), contextum perpendens, auctor proponit interpretationem antimonophysiticam quidem, quum duas naturas inconfusas inducat, sed simul etiam subiectivam, unitatem asserentem personae; ita ut sensus tandem sit: Utraque forma cum alterius communione, scilicet, non obstante alterius naturae communione, proprias elicit operationes. Haec interpretatio quae formulae valorem servat absolutum, nulla exclusa Christi Domini operatione, testimoniis non fulcitur; respondet vero totius epistolae contextui, ut vult auctor. His expeditis, in tertia parte paucis commemorat interpretationem Severi Antiocheni, qui φύσιν et ὑπόστασιν perperam inter se confundens, S. Leonem nestorianismi accusat, perinde ac si S. Leo duas φύσεις docens, duas quoque personas in Christo esse tradiderit (p. 12-14). Pluribus autem agit in parte ultima de Sergio et Macario qui formulam S. Leonis sensu subiectivo et antinestoriano, id est, de una persona operante, amplectuntur; minime autem sensu obiectivo; siquidem S. Leo, de eorum sententia, nullibi in suo tomo statuit duas operationes et voluntates in Christo (p. 14-21). Tum auctor, ad conclusionem properans, in medium profert interpretationem formulae Leonianae in epistulis Honorii ad Sergium, quibus sensus propugnatur subiectivus tantum; videlicet, Honorius Papa contentus est si formula S. Leonis accipiatur de una Christi persona in duabus naturis consistente; quod unum hactenus a Conciliis oecumenicis definitum fuerat.

Vel ex hac perfunctoria sane laboris recapitulatione facile patet Dr. Marič operam suam minime perdidisse, cum subtilem hanc leonianae formulae analysin perfecit. Quomodo haec ad apologiam Honorii conferat, suo tempore auctor nobis demonstrabit. Sed dicam candide difficulter mihi tamquam legitimam persuaderi interpretationem quae a declaratione vetere et communi recedit. Fortasse

(1) Liceat hic animadvertere stylum auctoris quandoque obscurum esse. Id valet praesertim de ipsa theseos enuntiatione (p. 3). Obscuritatem pariter nobis creant errata quaedam verba et lapsus typographi haud infrequentes.

argumenta auctoris maius robur possent accipere inspectis SS. Patribus, quos adhibet S. Leo, quosque accurate recenset *P. Silva-Tarouca* in sua editione critica ([1]).

M. Gordillo, S. I.

Theologica.

Adhémar d'Alès, *Prima lineamenta Tractatus Dogmatici de Deo Trino.* Paris, Beauchesne, 1934. In-8°, xx-316 pp.

R. P. A. d'Alès, in Instituto Catholico Parisiensi Sacrae Theologiae Lector, hoc suo opere de SS. Trinitate, non solum prima lineamenta tractatus, sed abundantissimam quaestionum segetem nobis offert. Liber in theses XII dispescitur, totam de Sanctissima Trinitate doctrinam complectentes; scilicet, de Mysterii huius in N. T. revelatione (th. I), de Traditionis trinitaria sententia (th. II), de Mysterii indemonstrabilitate (th. III), de Processionibus divinis (th. V-VIII), de Relationibus (th. IX), de Proprietatibus (th. X), de Personarum divinarum inexistentia (th. XI), ac tandem de Missionibus divinis (th. XII). Ad finem (p. 288-291) brevis datur anakephalaiosis totius operis. Nec desunt scholia, quibus selectae quaedam quaestiones discutiuntur, ut comma Ioanneum (p. 30), trinitas Plotini (p. 148), septem Spiritus S. dona (p. 209), unica Trinitatis subsistentia absoluta (p. 233), inhabitatio trium Personarum in anima iusti (p. 277) etc. Tandem indices locupletissimi tractatum complent (p. 293-316).

Nomen auctoris tractatus pondus mirifice commendat, et eius indolem nobis iam indigitat. Diuturnum auctoris commercium cum traditione christiana continuo sese prodit in hoc volumine documentis patristicis et conciliaribus referto. Scriptores autem scholastici magno cum amore frequentantur, et prae aliis, ut par est, Doctor Angelicus, quem P. d'Alès ad mentem P. Ludovici Billot plerumque interpretatur. Hic scholasticorum cultus in ipso quaestionum delectu apparet; neque enim refugit auctor illas subtiliores disquisitiones quae in manualibus vel omitti vel perfunctorie admodum tangi solent, ut est illa de amore mutuo in secunda Processione (p. 183-215).

Quae vero animadvertenda mihi occurrunt, minoris sane momenti esse duco; nec illa proferre auderem, nisi auctor de nova sui cursus theologici recensione paranda nos monuerit (p. VII). In nova autem editione opportuna foret amplior et distinctior explicatio ter-

([1]) *S. Leonis M. Tomus ad Flavianum... additis testimoniis Patrum...* Ad codicum fidem recensuit P. Silva-Tarouca S. I. Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1932 (Textus et Documenta, S. Th., 9).

minorum, ut principium quod et quo, notio in divinis, etc. Scholasticis addendus est S. Albertus M., cuius semel tantum recordatur auctor (p. 201); doctrina enim Doctoris Universalis haud parum confert ad mentem S. Thomae iunioris bene callendam. Sic, ut exemplo utar, illud de duobus Spiratoribus (p. 180) S. Thomas a magistro suo repetit. In textu autem quaedam mitiganda sunt, vel perpolienda. Mitiganda sunt verba quibus auctor loquitur de Eximio Doctore (p. 208, 117) et de « aporiis » S. Ioannis Damasceni (p. 167), quae reapse nullae sunt, ut ostendit J. Bilz in noto suo opere de doctrina Trinitaria S. Ioannis Damasceni. Perpolienda vero nonnulla ut mens et sententia auctoris clare semper appareat.

Sed his omissis, cuperem sane ut maior concederetur locus sententiae orientalium separatorum discutiendae. Quaestio de Filioque ad symbolum addito exulat. Argumenta Photii contra dogma catholicum non satis declarantur; desunt prorsus argumenta omnia rationis theologicae, quae primum locum obtinent in controversia photiana. In argumentis vero Sacrae Scripturae auctor asserit fundamentum photianae exegeseos responendum esse in eius mente de missionibus divinis (p. 157). Hoc certe valet de pluribus photianis; sed ipse Photius in Mystagogia nusquam adhibet nec praesupponit suum conceptum de missione, quam adumbrat in Quaest. Amphiloch., (cfr. p. 273). Verbo, tota haec cum orientalibus separatis quaestio ampliore sane et magis accurata tractatione indiget, ut hoc opus de SS. Trinitate, non solummodo occidentalibus theologis, verum etiam orientalis theologiae cultoribus, quam maxime commendetur.

M. Gordillo S. I.

Ludovicus Lercher S. I., s. Theologiae Doctor eiusque in Universitate Oenipontana Professor, *Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum*. Volumen secundum (Prolegomena. De Deo uno. De Deo trino. De Deo creante et elevante). Editio secunda. Oeniponte, Fel. Rauch, 1934 (XXVI-518 pag.).

Etiam in hoc volumine sicuti in aliis ab auctore editis omnes quaestiones ad tractatus indicatos pertinentes sine superfluo scientifico apparatu, sed accuratissime et cum magna claritate traduntur. Praesertim laudandus est auctor in eo, quod ante singulas theses vel elucubrationes perspicue statum quaestionis explicat et claras definitiones praemittit. L. sane nihil novi proponere intendit, sed ut doctrinam traditam discipulis fideliter explicet sollicitus est. Propterea tamen nequaquam negligit sive recentiorum theologorum catholicorum quasdam novas sententias vel explanationes sive obiectiones a modernis auctoribus propositas. Sic e. gr. ubi agit de vi et momento theologiae scholasticae (XIX), de Dei cognoscibilitate (19) de essentia Dei metaphysica (54), de salute infantium (192), de concursu inmediato

(369). In tractando argumento ontologico forsitan mentionem facere potuit de quadam recentiore forma argumenti sti. Anselmi (30), in quaestione de concursu et de peccato originali (365, 475) de opinionibus auctoris pseudonymi Thomae Molina, quia eius liber satis diffusus esse videtur. Inter argumenta pro concursu Dei immediato L. non adducit argumentum ex unanimi consensu theologorum; quod tamen nobis precipuum, immo unicum vere rem evincens esse videtur, quia neque indicia s. Scripturae, neque quorundam Patrum dicta, neque consideratio perfecti domini Dei omnino persuadent. Sed tunc oporteret aliquo modo explicari, quando et qua ratione haec unanimitas orta est, quia non solum s Thomas ut L. post Stufler recte animadvertit, sed etiam alii theologi ipsi coaevi vel tempori eius immediatae succedentes concursum immediatum immediatione suppositi nondum agnovisse videntur. Speramus Institutiones has ob eximias quibus pollent qualitates in multis scholis introductum iri.

TH. SPÁČIL S. I.

Syriaca.

WOODBROOKE STUDIES, *Christian Documents in Syriac, Arabic, and Garshūni, edited and translated with a critical apparatus, by* A. MINGANA, Vol. VII, *Early Christian Mystics.* Cambridge 1934.

Voici les écrits contenus dans ce nouveau volume de A. Mingana: 1) Ouvrage médico-mystique de Simon de Ṭaibūtheh; 2) Traité sur la solitude et la prière, par Dādīšoʿ Ḳaṭrāya; 3) Traité sur les opérations de la grâce etc., par ʿAbdīšoʿ Ḥazzāya; 4) Traité sur la voie la plus courte pour approcher de Dieu, par Joseph Ḥazzāya; 5) Traité sur la vie érémitique, par Abraham Bar-Dāšandād. Ce sommaire ne donne pas une idée suffisante du contenu; transcrivons les sous-titres du numéro 3: « Sur la contemplation spirituelle qui au temps de la prière entraîne l'intellect au-dessus des sensations et au-dessus des pensées et concepts des choses matérielles; et sur l'impulsion de feu qui transforme l'âme en sa ressemblance, chaque fois que la contemplation attire l'intellect à elle ». « Sur la prière qui vient à l'intellect dans le lieu de la sérénité; contre ceux qui disent qu'une image matérielle et une similitude accompagnent la vision de l'intellect qui a atteint la région supérieure à celle de la sérénité. Sur la nature de la vision de l'intellect dans la région de la pureté, et comment, lorsqu'il a atteint la région de la sérénité, il n'a ni image ni similitude pour Dieu ». « Sur l'effet des motions qui se lèvent dans l'intellect au temps de la prière: lesquelles sont composées et lesquelles simples, lesquelles sont sans limite ni figure ». « Comment est reconnu l'Esprit qui agit en nous; comment est ré-

vélée sa puissance, et quel est le signe de l'Esprit, quand il montre en nous son action »? On voit par ces indications que ces écrits ne manquent pas d'intérêt. Elles permettent aussi d'entrevoir à quelles sources est puisée cette doctrine. Louons M. Mingana de nous avoir donné un index des noms propres. Trois auteurs grecs sont surtout cités; Evagre le Pontique le plus grand de tous les gnostiques; Marc l'Ermite, qui partage une fois avec Evagre le titre de « coryphées des gnostiques », chez Dādīšoʿ; et le moine Isaïe; beaucoup moins Saint Basile, Denys, Grégoire de Nysse, une fois seulement Saint Ephrem. L'éditeur nous aurait rendu service en ajoutant encore une table alphabétique des matières. L'édition elle-même est incriticable, n'étant que la reproduction en fac-similé du manuscrit qui est la propriété de M. Mingana. La traduction, si parfaite soit-elle, ne dispensera pas de recourir au texte syriaque, tant sont nombreux les termes techniques. Quelquefois des notes donnent une explication juste, comme p. 27 pour le mot ܝܕܘܥܬܢܐ = γνωστικός.

D'autres fois il faut se méfier de ces annotations, par exemple p. 31: « any man to whom these things happen has tasted in his person, while still in this world, the happiness of Heaven and the torment of Hell; and until divine mercy comes upon Hell, he will be tormented without his knowledge ». On pourrait se demander à priori comment il est possible d'être tourmenté sans le savoir? Une note de l'éditeur dit: « Evidently the author does not believe in the eternity of the torments of Hell ». Or, le vrai sens du syriaque est: « jusqu'à ce que vienne la miséricorde dans l'enfer de l'ignorance il sera tourmenté ». Qu'on mette une virgule où l'on voudra, le sens reste le même, et il est à la fois plus logique, plus intelligible, pas hérétique, et de plus conforme à la doctrine du « plus grand de tous les gnostiques », pour qui « l'Enfer c'est l'ignorance de la nature raisonnable, provenant de la privation de la contemplation de Dieu » (Evagre, *Sentences* n. 25, PG. 40. 1270). Dans cet enfer-là la miséricorde peut bien descendre, puisque « A ceux-là le Seigneur fait miséricorde à qui il donne la contemplation spirituelle... » (Evagre, *Centurie* I. 73). — Page 41, note 1, sur cette phrase: « You have become insane, O Paul, and too much learning has brought this insanity upon you », on nous dit que « cette phrase semble être une citation de Marc l'Ermite ». C'est tout simplement le mot du procurateur Festus à Saint Paul, Actes 26, 24. — Même page: « Les saints Pères nous ont transmis (la doctrine) de l'opération des trois autels qui contiennent les mystères du Vendredi, du Samedi et du Dimanche ». Note: « Allusion à la messe dite ces jours-là ». Pas le moins du monde, mais à un symbolisme mystique bien connu des Grecs et des Syriens, tels Saint Maxime, le Livre de Saint Hiérothée, Isaac de Ninive; et il provient lui aussi d'Evagre. Du reste la phrase même qui suit: « Deux d'entre eux (ces autels) sont composés, et l'autre est simple et non-composé », est une citation de *Centurie* IV, 88. — Passons sur la note 2 de la page 56, où Simon de Ṭaibūtheh serait bien étonné d'apprendre que sa « doctrine sert à illus-

trer la controverse entre Thomistes et Molinistes ». A la prendre à la lettre, elle a plutôt l'air pélagienne. — La description de la prière, p. 57, à propos de laquelle on nous renvoie à Isaac de Ninive cité par Barhebraeus, est entièrement faite de bouts de phrase tirés d'Evagre; en particulier pour la « complète destruction des pensées et l'entier rejet des soucis », cfr. le *De Oratione* de « Nil », chap. 70, et les références aux autres écrits d'Evagre, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique* XV (1934), p. 119 sv. — Dans la *Prefatory Note* p. 72 il y aurait beaucoup à dire sur l'assimilation de l'impassibilité avec la « notion moderne de quiétisme ». Contentons-nous de renvoyer à l'article « Apathia » de M. G. Bardy, dans le *Dictionnaire de Spiritualité* de M. Viller. — M. Mingana semble ignorer l'existence du livre de Frankenberg, *Evagrius Ponticus,* Berlin 1912; on ne saurait assez lui recommander de l'étudier en vue des prochaines éditions de textes mystiques syriens que nous espérons de lui, du moins s'il tient à y mettre des notes. Peut-être ferait-il mieux cependant de s'en tenir à nous faire profiter de sa science linguistique et à nous donner le plus vite possible la simple connaissance matérielle des trésors qu'il possède. Il faut bien laisser quelque chose à faire aux théologiens et aux historiens. Si pour comble de bonté il pouvait dorénavant mettre le texte syriaque en regard de sa traduction ou publier à part texte et version, il nous épargnerait l'innommable embarras d'avoir continuellement à ouvrir le livre en deux endroits, pour y lire une fois dans le sens de la largeur et l'autre fois dans celui de la longueur. Au demeurant toutes ces critiques n'empêchent nullement que M. Mingana ait rendu un service signalé aux études de spiritualité, et par son édition et par sa traduction qui est en général excellente.

IR. HAUSHERR S. I.

G. H. AWAD, *Ancient Monument in Iraq.* The Monastery of Rabban Hormizd (en arabe). Mosul 1934.

C'est une monographie détaillée du célèbre monastère fondé au commencement du 7e siècle par le moine Nestorien Rabban Hormizd et qui compta autrefois plus de 300 religieux.

L'auteur nous fait la description de ce qui en reste actuellement, surtout de ses inscriptions en langue Syriaque, de ses eglises, de ses cellules de religieux, de tout ce qui peut intéresser un pélerin ou un touriste.

Puis l'auteur nous parle des religieux Chaldéens qui occupent le couvent, de leur vie et de leurs règles. Le couvent ancien a souffert du passage de tous les conquérants: après avoir été incendié et détruit plusieurs fois il a été pendant de longs siècles abandonné jusqu'à ce que le Père Gabriel Denbo fonda une Congrégation Chaldéenne nouvelle et arriva après beaucoup de peines à réoccuper le Couvent au commencement du 19e siècle.

Le livre intèressera non seulement les touristes, mais encore tous ceux qui aimeront à connaître la vie religieuse et les usages anciens et modernes chez le peuple chaldéen. On aurait souhaité une typographie arabe plus claire et plus agréable à la vue.

P. MATTERN, S. I.

Slavica.

ST. KUTRZEBA I SEMKOWICZ. *Akta Unji Polski Z Litwą* (1385-1791). (Poska Akademija Umiejętnosci i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego) Kraków 1932, pp. LVI-570.

L'édition monumentale des Actcs de l'Union de la Pologne avec la Lithuanie, qui vit le jour en 1932, a une longue histoire. Dès 1912, l'Académie des Sciences de Cracovie, conjointement avec la Société scientifique de Varsovie, confia cette édition dont on ressentait un besoin impérieux à MM. Stanislas Kutrzeba et Ladislas Semkowicz. Ils se mirent aussitôt à la besogne et cherchèrent les originaux des documents qu'ils devaient éditer. M. Kutrzeba travailla dans les bibliothèques et archives de Galicie, de Posnanie, de l'ancien Royaume du Congrès. M. Semkowicz partit en voyage pour Wilna, Nieźwież Moscou et St. Petersbourg. Il devait encore se rendre à Kiev, mais la guerre éclata et les travaux furent interrompus. Les clichés photographiques — on avait pensé même à cela — furent totalement anéantis. A partir de 1919 on recommença à imprimer. Le travail traina pour de multiples raisons. Enfin, grâce surtout à la munificence de M. le comte Stanislas Henri Badeni, après 20 ans de travail, les deux illustres savants polonais eurent la consolation de voir le résultat de tant de labeurs imprimés et livrés au public savant.

Après une courte préface, d'où nous avons tiré les renseignements sur l'historique de cette édition, l'ouvrage contient une savante Introduction (VII-XXXVII) suivie d'une table des archives et bibliothèques visités et d'un Index des ouvrages cités (XXXVIII-XLI). Il y a 177 documents imprimés, dont 35 du XIV siècle (à partir de 1385), 41 du XV-ème, 97 du XVI-ème, un de 1643, deux de 1647 et un de 1791. Les textes ruthènes ont été transcrits en alphabet latin. C'est M. Stanislas Ptaszycki qui s'est chargé de cette besogne; on nous avertit que les éditeurs durent avoir recours à cet expédient car leur imprimerie manquait de caractères slavons. C'est presque dommage, mais il est possible que cette transcription latine rendra es documents accessibles à un plus grand nombre.

Seuls les actes ayant une valeur strictement juridique ont trouvé place dans ce recueil. On a donc rejeté les matériaux historiques, ou les projets d'actes, etc.

Dans leur Introduction, les deux savants décrivent tout d'abord les archives et les bibliothèques où se trouvent les originaux des documents imprimés. Un des documents, le tout premier de la col-

lection, vient des archives du Chapitre de Cracovie où il a été conservé dès l'origine. En règle générale, les originaux étaient conservés en double dans l'Archive du Trésor de la Couronne et dans les Archives du Grand Duché de Lithuanie. Ces deux dépôts ont depuis longtemps disparu. Six documents, appartenant jadix aux Archives du Trésor de la Couronne ont totalement disparu; les autres ont été dispersés dans diverses bibliothèques, surtout au Musée Czartoryski de Cracovie et, après diverses vicissitudes, aux archives centrales de Varsovie. Les documents ayant trait à l'union de Pologne et de Lithuanie qui furent conservés jadis dans les Archives du Grand Duché de Lithuanie ont trouvé asile depuis la deuxième moitié du XVII siècle dans la résidence des princes Radziwill à Nieźwieź. Ils sont plus accessibles aujourd'hui à leur palais de Varsovie.

Ces documents furent copiés à plusieurs reprises. Il y eut d'abord des copies officielles pour les collections appelées Metryka koronna et Metryka Litewska. Il y en eut d'autres, faites par diverses personnes pour des raisons différentes. On connait surtout les copies de Dogiel et de Naruszewicz. Puis les éditeurs examinent les différentes éditions faites de ces documents. Les livres judiciaires contiennent un certain nombre de copies pour les documents ayant trait aux années 1564-69.

Les documents ont été édités de la façon suivante: En premier lieu la date, puis vient un court résumé (en deux ou trois lignes) du document. Vient ensuite la description du document original lui-même. Ce travail a été fait avec un soin extraordinaire et les particularités les plus minutieuses ont été soigneusement notées. Les sceaux sont souvent reproduits en fac-similés. Puis les éditeurs indiquent et décrivent les copies manuscrites qui ont été faites du document, et il y en a parfois plusieurs; ensuite les éditions ou les abrégés qui en ont été faits dans les *Regesta* divers déjà publiés. Enfin, s'il y a lieu, des remarques. Le texte vient ensuite et il a aussi son petit appareil critique s'il y a lieu. Ces remarques suffisent pour indiquer le soin extraordinaire avec lequel a été faite cette édition qui peut bien servir de modèle à d'autres travaux de ce genre. Le Dr. Marjan Friedberg s'est chargé de l'Index des personnes et des localités (p. 416-551). Dr. Marja Wojciechowska a dressé la Table des matières (551-570).

J. Ledit. S. I.

V. V. Nazarevskij, *Histoire de Moscou depuis les origines jusqu'à nos jours.* Traduit du russe par Serge Kaznakoff. Avec 16 gravures hors texte. Bibliothèque historique. Payot Paris, 1932, 264 pages.

Pour la première fois le public français pourra lire dans un ouvrage aisément accessible l'extraordinaire histoire de la ville de

Moscou. L'auteur, V. V. Nazarevskij, connu aussi pour un manuel d'histoire russe (3 éd. Moscou 1907-1910) fut plusieurs années conférencier au Musée Historique de Moscou. Ses conférences, imprimées, connurent une grande vogue en Russie surtout dans les milieux populaires. Le charme le plus grand de son histoire consiste peut-être en ce que l'auteur connait admirablement tous les coins et recoins de sa ville et qu'il sait la faire aimer. C'est un magicien qui fait revivre le passé, sombre, glorieux, pathétique ou sanglant de la vieille ville au nom de laquelle tous les cœurs russes tressaillent. Il suppose un auditoire pravoslave et sympathique. Aussi, dès qu'il touche à l'histoire générale de Russie — et il est impossible de ne pas le faire puisqu'il écrit l'histoire d'une capitale, — il couvre d'un voile discret tout ce qui n'est pas à la gloire de l'autocratie ou de l'orthodoxie.

M. Serge Kaznakoff, le traducteur, l'a mis en lumière au ch. IX: « Au temps de Boris Godunov ». S'inspirant des travaus de Godet, de Pierling et surtout de Platonov, il défend des thèses radicalement opposées à celle de l'auteur. Ceux qui s'occupent d'histoire russe l'ont souvent remarqué: les monographies des érudits, académiciens, universitaires ou autres, sont en général excellentes, mais les manuels publiés pour la masse doivent toujours être soumis à une critique d'autant plus sévère qu'ils étaient plus répandus.

M. Kaznakoff a fait ce travail de mise au point pour un important chapitre. D'autres affirmations de Nazarevskij, surtout pour ce qui a trait aux appréciations sur certains hauts personnages politiques ou écclésiastiques devraient être contrôlées.

La traduction est excellente et très lisible [1]; On est même surpris de voir un étranger écrire si bien dans une langue qui n'est pas la sienne.

J. Ledit. S. I.

Croatia Sacra. Arkiv za Crkvenu povijest Hrvata. VII. Zagreb 1934.

Signalons en passant le contenu du 7-ème cahier de *Croatia Sacra* qui nous est parvenu durant les vacances. La *Croatia Sacra* est une revue savante dirigée par le P. Miroslav Vanino pour l'étude de l'histoire religieuse croate. Le laborieux jésuite a su grouper autour de lui une pléiade de collaborateurs qui travaillent très bien. Dans ce numéro, nous avons deux études de D. K. Stošić: *De tribus monasteriis monialium O. S. B. in civitate Sibenik* (1-28) et *Incunabulae monasterii S. Francisci civitatis Sibenik descriptae* (79-98); il y en

(1) Il eut été avantageux de traduire les prénoms: Jean (et même, si l'on veut, Ivan) au lieu de Joanne (14); Denis au lieu de Dyonise; Gennade au lieu de Gennadi (63); Aristote au lieu de Aristotel (66); Géronte au lieu de Héronte, Côme au lieu de Cosma (67), etc.

a 113 et la description est faite soigneusement. M. Krunoslav Draganović a deux articles lui aussi: *De ficta dioecesi Stephanensi in Hercegovina* (29-58), et *Relatio episcopi Thomae Ivković de confirmatis* a. 1626-1630 (65-78). Nous lui sommes reconnaissants des courts sommaires latins qu'il a préfacés à ses études. R. Zaplata, de Sarajevo, écrit en premier lieu *de bonis dioeceseos Mostarensis a. 1866 alienatis* (59-64), — plusieurs documents sont en allemand ou en italien; — puis *De necessitatibus dioeceseos Trebiniensis* a. 1872 (99-111); enfin Dr J. Nagy, de Zagreb termine l'intéressant cahier avec une étude *De documentis iuridicis monasterii S. Chrysogoni Jadrensis* (112-118). Tous les travaux sont écrits en croate.

J. Ledit S. I.

Nicolas Berdiaiev. « *Ia i Mir Obiektov* » (« Moi et le Monde des Objets ») Paris, YMCA (sans date), 187 pages.

Le nouveau livre de l'illustre philosophe russe est un essai philosophique sur l'isolement moral et les différentes façons d'en sortir.

Nous y retrouvons la plupart des idées chères à l'auteur. B. emprunte beaucoup de considérations aux penseurs modernes. Il cite volontiers Jaspers, Kierkegaard, Lévy-Bruhl, Brunschvieg, Scheler, Dielthey, même Haessle, Maritain, Guardini. Il ne suit néanmoins pas toujours ces auteurs et, à l'occasion, sait leur opposer une pensée personnelle, originale, parfois fort exacte et profonde. B. est un grand remueur d'idées, un évocateur incomparable. Il nous ouvre constamment des horizons nouveaux. La lecture de ses livres est toujours un bon stimulant pour l'esprit qui cherche. Comme les autres ouvrages de B., le livre que nous examinons contient une multitude de comparaisons et de juxtapositions hardies qui engendrent dans la pensée une longue série de problèmes intéressants. B. ne donne pas une doctrine achevée, il ne cherche pas à nous imposer une synthèse complète de ses idées; nous ne voyons d'ailleurs pas comment il pourrait le faire étant donné que ses thèses et antithèses semblent souvent glisser des hauteurs sublimes de la contemplation antinomique dans la vallée prosaïque des simples contradictions logiques. Pourtant notre auteur ne va pas si loin que Šestov, il est plus prudent.

Le livre de B. contient cinq méditations.

La première est une description de la situation tragique dans laquelle se trouve la philosophie: elle est coïncée entre la théologie et la science, elle est mal à l'aise, elle doit donner des coups de coude pour se frayer un passage. La foi n'est pas un grand mal pour la philosophie, mais l'autorité de l'Eglise! B. n'est pas un penseur libre quand il s'agit des principes catholiques qu'il abhorre sans en connaître la nature et la raison d'être. Il prêche l'indépendance de l'intelligence par rapport à toute autorité extérieure; par contre il

exagère la dépendance de la raison par égard à « la vie émotionnelle et volitive du philosophe » (p. 18). Il est passionné pour la liberté. « Je choisis sans hésiter — écrit-il — la philosophie dans laquelle s'affirme le primat de la liberté par rapport à l'être (?), la primat du sujet existant par rapport au monde objectivé, le dualisme, le volontarisme, le dynamisme, l'activisme créateur, le personnalisme, l'anthropologisme, la philosophie de l'esprit » (p. 25). Ce chapitre se termine par une sortie énergique contre le « commun », « ce compromis et cette erreur issue de la connaissance encore apophatique » ; les ouvrages antérieurs de notre auteur nous montrent jusqu'à quel point il a de l'aversion pour « ce compromis ».

La deuxième méditation porte sur le « sujet » et « l'objectivation ». B. rejette l'opposition du sujet connaissant à l'objet connu : la connaissance doit suivre en tout l'être ; or, dans le monde des réalités existantes il n'y a pas de décomposition en sujet et objet ; donc, la connaissance non plus ne doit pas être soumise à cette décomposition. Identifier « l'objectif » avec le « réel » est une erreur capitale. La connaissance est immanente à l'être. C'est, parait-il, le grand mérite de la philosophie postkantienne d'avoir rejeté « l'objectivation » des scolastiques (p. 45). Il n'y aurait plus de retour possible à « la métaphysique du type substance ». Nous savons déjà par ailleurs jusqu'à quel point B. se méfie de la « substance », cette substance mortifère, qu'il a le grand tort de confondre avec la substance telle quelle est comprise par les scolastiques. Il se prononce pour l'« Existenz Philosophie ». Substance et objectivation, selon notre auteur, vont ensemble ; l'objectivation est donc tout aussi condamnable. « Le monde de l'objectivation est un monde déchu, un monde ensorcelé, un monde de phénomènes et non d'êtres existants. L'objectivation est l'aliénation et le désaccord. L'objectivation c'est l'apparition de la société et du commun à la place de la communication intime des idées et des affections [1], c'est le royamme de Dieu remplacé par le royaume de César... L'objectivation est la perte de la liberté de l'esprit » (p. 56). « Le monde objectivé est un monde athée et inhumain » (p. 60). « Toute rationalisation est... l'aboutissement au commun au lieu de la communication intime » (p. 61). Le problème de la connaissance est étroitement lié à celui de la « société ». Objectivation et société sont inséparables, comme leurs opposés. Somme toute, les affirmations de B. ne sont qu'une variante moderniste de la théorie des slavophiles et de la déclaration de guerre que faisait jadis Dostoievsky au catholicisme. La philosophie de B. est loin d'être une philosophie libre, elle est confessionnelle, elle vise à démontrer la supériorité de la pravoslavie modernisante par rapport à la religion de l'objectivation, de la « société » et de l'autorité, c. à d. par rapport à l'Eglise Catholique (p. 76).

[1] Nous donnons ici une périphrase des termes « obsćenie » et « obsćnost » selon le sens que semble vouloir leur donner B. et qui s'écarte quelque peu de l'usage qu'on en fait ordinairement.

La troisième méditation est consacrée à l'analyse du sentiment d'isolement. C'est encore « le monde des objectivités » et la « société » qui sont rendus responsables de ce terrible malaise. Les souffrances de l'isolement sont écartées, pense B., « non par la rencontre avec l'objet, mais par la rencontre avec un sujet » (p. 87). L'isolement est la nostalgie du Dieu-sujet, non du Dieu-objet. « La société est « das » (1), elle n'est pas « nous », elle est objectivée, en elle chacun est objet; le prochain, comme ami, ne s'y trouve pas, car un ami n'est pas un objet. Dans la société il y a des nations, des classes, des partis, des citoyens, des camarades, des chefs, des degrés hiérarchiques, mais il n'y a pas de « moi » et « tu », le « nous » n'y existe que comme socialisation détachée de la personne concrète... L'Eglise aussi peut être transformée en « das », en « Essein »; alors l'aptitude à exister du « nous » disparaît » (p. 99). Dans la « société », dans l'objectivité B. voit tout en noir; c'est, pense-t-il avec Freud, l'élément démoniaque et destructif de l'instinct sexuel « qui précipite dans le monde objectivé et qui socialise » (p. 195). Il va un peu loin dans son idéalisation des relations « subjectives » et semble préférer l'amitié de l'homme avec son chien fidèle aux relations sociales qui relient extérieurement les hommes entre eux. La « société » serait donc impuissante contre le mal de l'isolement; ce malaise ne saurait être surmonté que dans l'Eglise-communauté-de-sentiments, il ne saurait l'être dans l'Eglise-société.

La quatrième partie du livre est consacrée à l'analyse du temps. Nous y rencontrons des reflexions et des observations souvent très fines sur « le paradoxe du temps », « la transfiguration du temps », « le temps et le souci », « le temps et la création », « le temps et la connaissance », « le temps et la liberté », « le temps et l'infini », le mouvement, l'altération, l'accélération.

Les grandes thèses de B. ressortent avec plus de force dans la cinquième et dernière méditation. De nouveau nous entendons dire que les relations entre hommes, pour avoir une vraie valeur spirituelle et morale, doivent être de « moi » à « toi » et non de sujet à objet. Vers la fin de son livre B. fait preuve d'une foi vraiment par trop aveugle aux dogmes prêchés par Dostoïevsky. On dirait qu'il ne comprend pas les profondes pensées de St. Augustin sur l'ordre dans l'Univers ainsi que sur le mal et l'enfer: il y voit « une tyrannie du monde objectivé sur le mystère de l'existence intérieure... Rien de plus antichrétien et de plus antihumain. L'idée de l'ordre et de l'harmonie dans l'univers est vide de toute valeur morale et spirituelle... L'ordre dans l'univers appartient entièrement au monde déchu et objectivé... Tout le sens de l'existence humaine est lié avec la libération de l'homme, de la personnalité, par rapport au pouvoir du monde, de l'Etat, de la nation, de l'idée abstraite; le sens de notre existence se trouve dans la soumission sans intermediaires au Dieu vivant... L'existence et la conscience de la personnalité doivent

(1) Le mot « das » est à lire en allemand.

être délivrées de l'oppression qui vient de la sociabilité... L'idée de l'ordre mondial est une idée de cauchemar... » (pp. 160, 161). Ce passage à lui seul suffit pour montrer jusqu'à quel point B. s'est écarté du christianisme traditionnel et de l'orthodoxie des Basile et des Chrysostome. Au moins sous ce rapport il est fidèle au modernisme russe, inauguré par Khomiakov.

B. veut faire le procès de l'Eglise Catholique. Malheureusement il ignore la raison d'être de sa constitution théandrique, comme c'est le cas d'ailleurs pour presque tous ceux de son camp: le lien entre le dogme de l'Incarnation et la nature de l'Eglise restera encore longtemps un champs inexploré pour eux. Si B. avait étudié la constitution *divine* de l'Eglise, là où il aurait dû le faire et non dans une littérature de parti pris, il aurait compris que la « société » visible, malgré son inaptitude à *remplacer* les communications intimes et ineffables de la charité, est une sauvegarde providentielle et une condition essentielle des saines relations spirituelles dans l'organisme mystique de l'Eglise; elle est nécessaire pour l'épanouissement de la vie intérieure, comme en ce monde la crâne est nécessaire à l'homme pour qu'il puisse penser. B. veut charitablement fracasser le crâne à son prochain pour lui rendre service et donner la liberté a son esprit. C'est le tort qu'il a et qu'on tous ceux qui veulent à tout prix abolir l'Eglise du Christ incarné pour la remplacer par des religions « purement spirituelles » et qui ne tiennent pas compte de la volonté expresse de son Fondateur.

S. TYSZKIEWICZ, S. I.

Dr FRANTIŠEK CINEK, Arcibiskup Dr ANTONÍN CYRIL STOJAN, *Život a dílo.* (Archiepiscopus Antonius Cyrillus Stojan. Vita et opus). Olomouc, Lidové knihkupectví, 1933 (1180 pag.).

Msgr Ant. Cyrille Stojan (* 1851, † 1923), longtemps curé du petit village Dražovice, à la fin de sa vie chanoine et archevêque d'Olomouc, est sans doute la personne la plus populaire et la plus aimée parmi les catholiques de la Tchécoslovaquie. Comme député du parti populaire catholique tchécoslovaque, il s'est acquis la reputation d'un defenseur energique des droits du peuple catholique dans le parlement de la vieille Autriche; mais il s'est assuré une renommée durable par sa charité inépuisable, toujours prête à aider le peuple dans ses nécessités, et avant tout par son zèle pour l'union des églises dissidentes slaves avec l'Église catholique; il fut en effet le fondateur de la société « L'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode ».

C. nous décrit dans son ouvrage la vie et l'activité de ce grand homme et de ce grand apôtre. Il a recuelli avec un soin infatigable et ordonné avec beaucoup de sens critique toutes les informations relatives à St. Il les a cherchées dans les documents publics, dans la correspondance, dans les souvenirs transmis de vive voix, dans le mé-

moriale, les notes et les brouillons de St. même, dans les différents articles de journaux et de revues. Mais le livre n'est pas seulement une collection de documents et de mémoires, l'auteur s'efforce à l'aide de ces notices de tracer une image exacte du caractère de cet homme remarquable et de pénétrer dans cette âme si simple et en même temps si grande et si élevée. On peut dire que sous ce rapport le trois articles ou essais qui forment l'introduction (1-20), écrits avec une grande piété et dans un style brillant, sont d'une rare perfection.

À première vue le livre de C., à cause du grand nombre de documents et de notices, peut paraître un peu lourd, et on se demande, s'il n'y aurait pas eu avantage à faire un choix parmi les documents ou à les abréger parfois. Mais d'autre part le livre dans sa forme actuelle a incontestablement l'avantage de présenter ensemble tous les renseignements de quelque valeur sur la vie et l'activité du Msgr. St., que l'on ne pourrait pas trouver aussi facilement plus tard, et de fournir ainsi une mine presque inépuisable aux historiens.

L'ouvrage de C., qui nous instruits sur la personne et le rôle qu'a joué en ces derniers temps dans son pays un des plus grands catholiques de la Tchécoslovaquie, est le plus beau monument qu'on puisse élever à sa mémoire. et stimulera tous les lecteurs, et particulièrement le clergé, à imiter le zèle infatigable et l'esprit de sacrifice du célèbre archevêque d'Olomouc.

TH. SPÁČIL S. I.

Islamica.

MOHAMMED ESSAD BEY, *Mahomet* (*571-622*), préface de M. E. F. Gautier, professeur à l'Université d'Alger, 1 vol. de la collection « Bibliothêque historique », 330 p. in-8°, Paris, Payot, 1934.

Ce livre se présente comme une « traduction de Jacques Marty, diplômé de l'Ecole des Hautes Etudes, licencié en théologie, et du commandant G. Lepage, ancien attaché à l'Ecole française d'Extrême-Orient ». Mais les éditeurs ne nous disent rien de la langue du texte original ni de la personnalité de l'auteur. Nous savons, par ailleurs, que sous le nom d'Essad bey vient de paraître dans la même collection *L'Epopée du pétrole,* et que sous le même nom a été publié en 1932 à Berlin un volume in-8° orné de 18 illustrations, intitulé *Mohammed, das Leben eines Propheten.* Nous n'avons pas pu nous reporter à ces ouvrages. Le dernier semble être la source de la présente « traduction ».

C'est, — dans 45 chapitres, groupés en 4 parties: Le monde avant le Prophète (p. 9-48), La mission (p 49-140), L'Etat de Dieu (p. 141-290), Le monde après le Prophète (p. 296-328), — un récit, destiné au grand public, de la vie de Muḥammad et de la fondation

de l'Islam, sur la base des données traditionnelles de la *Sîrah,* adoptées presque sans critique, et encadrées soit dans des observations de fait où se révèle une certaine connaissance des résultats des études modernes sur la société arabe au temps du Prophète, soit dans des conceptions *a priori* où se trahissent les préjugés et les passions de certains milieux arabes ou même européens d'aujourd'hui.

Il faut arriver aux dernières pages pour trouver la profession de foi wahhâbite qui est l'idée directrice de cet écrit de propagande (cf. p. 295, 322-328) [1]. Cette conclusion éclaire diverses affirmations éparses dans l'ouvrage: sur la barbarie turque (p. 293, 320-321), sur le puritanisme khâridjite (p. 303, 324, 325), sur l'esprit égalitaire et démocratique de l'Islam (p. 140, 268, 309, 313), sur le rigorisme islamique ennemi des innovations et licences somptuaires ou estéthiques, mais qui doit s'ouvrir aux techniques modernes capables de favoriser le renouveau de la puissance musulmane (p. 156, 195, 325, 327), sur le cultualisme idolâtrique, écarté au nom de formules qui font moins songer à l'islamisme qu'à un protestantisme ultra-libéral (p. 86, 311, 314, 325), sur la faillibilité privée de Muḥammad (p. 99, 114, 115, 117, 160).

Dans l'idée que l'auteur veut nous donner de la personne de son héros, nous discernons des éléments de provenances diverses. De la conception courante remontant aux traditionnistes laxistes de la fin du 2e siècle de l'hégire dérive le « personnage élégant et riche, soigné dans sa mise, parfumé » et voluptueux qui nous est dépeint complaisamment (p. 62-63). Le puritanisme wahhâbite y ajoute des traits de sobriété, de simplicité de vie, d'austérité (p. 63, 102-103, 195-197, 211). Mais ce sont, pensons-nous, des idéologies passionnelles de notre époque troublée qui inspirent les touches décisives du portrait, où tel théoricien occidental reconnaîtrait son « empirisme organisateur » ou son « christianisme positif » : Muḥammad y est caractérisé par « l'ivresse sèche » d'une « croyance positiviste » orientée vers la « froide réalité » « éthique et sociale » (p. 80-89, 102, 136-137). Et l'auteur a beau retenir de la tradition orthodoxe tout le merveilleux de la révélation qur'anique (p. 68, 75, 84, 227) ou adopter le folklore des légendes sur le voyage céleste (p. 118-123), le lecteur a le droit de douter qu'il y croie autrement qu'à des idées-forces ou à des mythes utiles; car Muḥammad est représenté essentiellement comme un « praticien exalté » qui « impose son prestige » par « l'action miraculeuse du verbe » (p. 83, 102) et l'éclat fascinateur de ses regards (p. 98), et qui, ayant recruté dans sa cité d'origine et dans sa patrie adoptive ses « formations d'assaut » (p. 158-160), doit, pour fonder l'Etat de Dieu et réaliser l'unité

[1] « Cet Etat [wahhâbite d'Ibn Sa'ûd], . . . dix ans à peine après sa fondation, occupe une étendue trois fois plus grande que l'Allemagne . . . L'Islam est revenu dans son pays d'origine . . . Il est de nouveau prêt à l'action, et son but, resté le même, est . . . la conquête du monde, l'asservissement du monde . . . L'Islam nouveau . . . se prépare . . . au combat de l'esprit et du glaive, à la guerre sainte de l'Islam » (p. 327-328).

arabe, prélude de l'empire universel de l'Islam, s'engager dans « le bourbier de la politique », « car on ne marche pas vers la puissance sans traverser le cloaque du péché » (p. 159-160), « car les mondes sont nés dans le sang » (p. 206) et « le glaive aplanit la voie à l'esprit » (p. 141).

Le lecteur novice doit être mis en garde contre les erreurs (non toutes imputables à la typographie) qui défigurent presque à chaque page les noms propres ou les termes techniques arabes cités ou dénaturent le sens de plusieurs versets qur'aniques allégués, p. ex. du verset 1 de la surate LXVI rapporté page 212 ou du verset 3 de la surate IV auquel le même passage se réfère. L'assertion « dans l'Islam, le monachisme est expressément proscrit » (p. 311) se réfère à une exégèse contestable et contestée de Qur. LVII, 27 et à des hadîth inauthentiques. Ce n'est pas « la légende islamique » qui « va jusqu'à » nier la réalité de la crucifixion de Jésus (p. 85), c'est déjà Qur. IV, 156. Et page 259 ou est surpris de lire que la famille d'ᶜAbbâs devait occuper « le trône des califes pendant cent (*sic*) ans ».

PAUL MULLA.

Iuridica.

Côde Géorgien du Roi Vakhtang VI, publié pour la première fois en version française et annoté par JOSEPH KARST. Heitz et Cie, Strasbourg 1934. Pag. 347.

Mit dem vorliegenden Bande beginnt der bekannte Strassburger Sprachforscher und Rechtsgeschichtler die Veröffentlichung eines *Corpus Juris Ibero-Caucasici.* Dem Vorwort nach soll das ganze Werk vier Bände umfassen. Die ersten drei Bände enthalten den Codex des Königs Wachtang, des grossen Gesetzgebers Georgiens. Der vierte Band sammelt das nicht geschriebene Recht, die Gewohnheiten der Bergvölker des Kaukasus, der Lesghier, Tscherkessen, Ischetschenen und Abchasier.

Wachtang hat bekanntlich in seine Sammlung sowohl fremde Rechtsbücher (biblisch-mosaisches, byzantinisches und armenisches Recht) wie die alten nationalen Gesetzbücher aufgenommen. Jedem dieser beiden Bestandteile wird ein Band bestimmt. Der dritte übrigbleibende Band umfasst zwei Teile: er enthält die eigene Gesetzgebung Wachtangs, den Codex Wachtangs im engeren Sinne, in französischer Uebersetzung und im andern Teil einen geschichtlichen und rechtsvergleichenden Kommentar dazu. Ein Ergänzungsheft soll den georgischen Urtext des Codex nach der Handschrift der Pariser Bibliothèque Nationale fonds géorgien nr. 24 bringen.

Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, welcher Dienst durch diese Herausgabe zunächst der Rechtsgeschichte und der vergleichenden Rechtswissenschaft, dann aber auch den andern verwandten Disziplinen erwiesen wird. Georgien erlebte damals unter der Herrschaft des tatkräftigen und gebildeten Wachtang (1703-1711; 1719-1724) eine Zeit der Blüte. Dieser bedeutende Fürst würde wohl noch Grösseres für sein Volk geleistet haben, wenn nicht die politischen Wirren und die persische Oberherrschaft ihn gehindert hätten. Mit seiner Gesetzgebung hat er jedenfalls ein Werk geschaffen, das seine Regierung weit überdauerte. Die Bestimmungen dieses Gesetzbuches waren auch in der russischen Zeit in Geltung. Es hat jedoch ein merkwürdiges literarisches Schicksal gehabt. In georgischer Sprache ist es trotz seiner Bedeutung nie gedruckt, sondern nur handschriftlich weitergegeben worden. F. Brosset hatte eine französische Uebersetzung angefertigt, die aber, aus unaufgeklärten Gründen, nicht zum Druck gelangte. Eine russische Uebersetzung von A. S. Frenkel und D. Z. Bakradze, die im Jahre 1887 erschien, zeigte nicht nur manche Mängel, sondern ist im Westen auch schwer auffindbar geblieben. Umso mehr wird man die vorliegende Ausgabe begrüssen, die das Gesetzbuch Wachtangs den europäischen Gelehrten zum ersten Mal wirklich zugänglich macht.

Karst hat sich bei der Herausgabe der einzelnen Teile nicht an die Ordnung des Gesetzbuches gehalten. Er hat die Uebersetzung der eigenen Gesetze Wachtangs dem ersten Band zugewiesen, während diese tatsächlich den Schlussteil bilden. Man mag es bedauern dass die Ausgabe so kein genaues Abbild des Wachtangschen Werkes gibt, — durch die Umstellung sind auch andere kleine Aenderungen nötig geworden —; anderseits ist es aber doch zu begrüssen, dass der wichtigste und neueste Teil der Gesetzgebung des georgischen Fürsten nicht bis zum Ende des ganzen Werkes warten musste, und dass so der Druck dieses Teils wenigstens sichergestellt ist.

Der ursprüngliche Kodex Wachtangs wurde im Lauf des 18. Jahrhunderts durch eine Anzahl Novellen ergänzt, die ihm als 2. Teil angehängt wurden. Der Herausgeber hat die verschiedenen Abschnitte der beiden Teile und besonders die des 2. mit Titeln und Rubriken versehen: hierbei ergab es sich, dass die Ordnung des Novellenteiles der des ursprünglichen Gesetzbuches folgt.

Der Text ist von Anmerkungen begleitet, welche die gewählte Uebersetzung rechtfertigen oder die Uebersetzungen von Frenkel und Haxthausen heranziehen. Die sachlichen Bemerkungen wird der zweite Band mit dem Kommentar bringen. Am Schlusse ist eine Konkordanz der verschiedenen Paragraphen, wie sie in Georgien gebräuchlich ist, und ein Sachregister beigefügt.

Das Vorwort berichtet über den Plan und die Anordnung des Buches, die Gesetzgebung Wachtangs in allgemeinen und seinen Kodex im besondern, seine Ueberlieferung und seine Ausgaben.

Karst spricht hier auch über die mannigfachen Einflüsse, denen Georgien im Laufe der Zeiten ausgesetzt war, griechischen, römischen,

semitischen, iranischen, armenischen, arabischen Einwirkungen die auch das Rechtsgebiet nicht unberührt gelassen haben. Es ist bekannt, dass die Aufnahme fremder Rechtsquellen in die eigenen Rechtsbücher, wie sie sich bei den Rechtssammlungen der verschiedenen christlichen Gruppen des Orients häufiger findet, von den Gelehrten sehr verschieden bewertet wird. Die einen wie Kohler, Holldack, Klidschian, Nallino wollen darin nicht mehr als eine Fiktion, einen ohne jede rechtliche Bedeutung bleibenden literarischen Versuch sehen, während andere wie Karst, Caruso in ihr doch wenigstens bis zu gewissem Grade Uebernahme fremden Rechtsgutes erkennen. Um die Art, wie er die Aufnahme der fremden Rechtsbücher in den Kodex Wachtang einschätzt von vorneherein vor jedem Missverständnis zu schützen, umschreibt Karst seine Stellung in folgenden 5 Punkten.

1. Eindringen griechisch-römischen Rechts seit dem frühen Mittelalter im pontischen Iberien; ebenso des armenischen Rechts seit der Herrschaft der Bagratiden in Iberien als terminus post quem. Drittens in der kirchlichen Gesetzgebung Einfluss des biblisch-mosaischen Rechts als Folge der Einführung des Christentums.

2. Die verschiedenen Bestandteile fremden Rechts, die zumal in der Sondergesetzgebung der Grenzprovinzen Eingang fanden, wurden infolge der Berührung mit dem einheimischen Recht allmählich umgeformt und angepasst.

3. Die amtliche Aufnahme dieser fremden Rechte in den Codex Wachtang war nur eine öffentliche Anerkennung des seit vielen Jahrhunderten bestehenden Zustands; sie bedeutet die Zulassung dieser Rechte als Hilfs-oder Ergänzungsrecht 2. Grades (droit subsidiaire ou supplétif de second degré).

4. Im Falle Widerstreits werden sie besiegt von dem Hilfsrecht ersten Grades, d. i. den alten nationalen Rechtsbüchern, insofern diese nicht wegen Gegensatzes zu den Bestimmungen des neuen Codex Wachtangs ihre Geltung verloren haben.

5. Der Codex Wachtangs im engeren Sinn ist, nach der Absicht des Gesetzgebers das höchste Gesetz; seine Bestimmungen gehen nicht nur den alten Gesetzgebungen, sondern noch viel mehr dem fremden Recht vor, wie dies ist ausdrücklich in den Einleitungen gesagt ist.

In einer langen Anmerkung betont Karst dann noch einmal, dass er den fremden Rechten auf iberisch-kaukasischem Boden nur eine sehr untergeordnete Bedeutung beimisst. Er glaubt nicht an eine Rezeption, die in einem Block geschehen und allgemein gewesen wäre, sondern er lässt nur eine ergänzende Wirkung der fremden Rechtsquellen zu, einen beschränkten und dem einheimischen Recht angepassten Gebrauch. Die fremden Gesetzbücher wie z. B. das Syro-römische Rechtsbuch hätten als Ganzes wohl nie streng verpflichtende Kraft gehabt; es sei dagegen sehr wahrscheinlich, dass es wenigstens teilweise, zu wahlfreiem Gebrauch in schwierigen Fällen, diente, wo die einheimische Rechtswissenschaft versagte, also als Hilfsrecht.

Selbst in dieser stark eingeschränkten Form wird die These von der Geltung der fremden Rechte wohl nicht bei allen Zustimmung finden. Ein Entscheidung wird erst nach gründlicher Einzelforschung möglich sein. Deshalb sehen wir mit grosser Spannung den folgenden Bänden entgegen, aus denen man ersehen wird wie weit das georgische Recht tatsächlich den Einfluss des fremden Rechts erlitten hat, bzw. wie sehr die fremden Rechte den georgischen Gebräuchen angepasst worden sind. Von einem so tüchtigen Kenner des armenischen und georgischen Rechts wie Prof. Karst kann man jedenfalls einen wertvollen Beitrag zur Lösung dieser ebenso schwierigen wie wichtigen Frage erhoffen.

E. Herman S. I.

Johannes Schümmer, Dr. theol., *Die altchristliche Fastenpraxis*. Liturgie geschichtliche Quellen und Forschungen: Heft 27. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf., S. X, 259.

In seiner Epistula 41 an Marcella schreibt Hieronymus: « Nos unam quadragesimam secundum traditionem Apostolorum, toto nobis orbe congruo, ieiunamus ». Für das Ende des IV. Jahrhunderts gehörten die Fastengebräuche der Kirche bereits zum Bestand der apostolischen Ueberlieferung. Wie unendlich viel langsamer und verwickelter in Wirklichkeit ihre Entstehung gewesen ist, davon gibt die gründliche Untersuchung Dr. Schümmer's einen guten Eindruck.

Es hat in den letzten Jahrzehnten nicht an Einzeluntersuchungen über die christlichen Fastensitten der ersten Jahrhunderte gefehlt, aber eine zusammenfassende Arbeit war seit der 1877 herausgekommenen Abhandlung Linsenmayr's nicht mehr erschienen. Sch. hat das seitdem veröffentlichte Schrifttum fleissig benutzt, daneben aber auch, als Schüler F. A. Dölgers in weitgehendem Masse die religionswissenschaftlichen Ergebnisse herangezogen. Diese Methode lässt die Darstellung manchmal weniger straff erscheinen: man verliert sich etwas in der Fülle des gebotenen Stoffes, besonders da das Endergebnis oft mit einem Zweifel schliesst, d. i. über den Einfluss heidnischer oder jüdischer Bräuche auf christliche Einrichtungen kein festes Urteil abgibt. Dieser Nachteil wird aber reichlich dadurch aufgewogen, dass die christlichen Sitten mitten in das Leben ihrer Umwelt hineingestellt werden und sich so ergibt, wie viel Aehnlichkeiten und Berührungspunkte mit den andern grossen Religionen jener Zeit vorhanden waren. Dabei ist der Verfasser von einer sehr lobenswerten Zurückhaltung und Vorsicht, wo es gilt, fremde Einflüsse festzustellen; eher möchte man ab und zu wünschen, er möge bestimmter unter den von ihm vorgeschlagenen Möglichkeiten wählen. Es muss übrigens hervorgehoben werden, dass durch klare Einteilung des

Stoffs, Verwendung von Untertiteln, Beigabe eines guten Namen-, Wort- und Sachregisters alles geschehen ist, um dem Leser den Gang der Untersuchung übersichtlich zu gestalten.

Als Ausgangspunkt für die Arbeit dienen die Werke Tertullians; aber auch die andern abendländischen und morgenländischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte werden, soweit sie sich zum Gegenstand geäussert haben, herangezogen. Den reichen Inhalt des Buches kann ich hier natürlich nicht wiedergeben, sondern ich muss mich begnügen einige Ergebnisse herauszuheben.

Auch in Karthago war die Enthaltung von dem, was den Götzen geopfert war, von Blut und Ersticktem bei den Christen streng durchgeführt, wie Tertullian bezeugt. Merkwürdigerweise wurde aber das Aposteldekret dort nicht im O-text, sondern im W-text gelesen und damit als Sittennorm, nicht als Abstinenzgebot verstanden. Trotzdem kommt man auch für Karthago bei Erklärung des Speiseverbots ohne das Aposteldekret nicht aus. Sch. macht darauf aufmerksam, dass auch der W-text als Abstinenzgebot verstanden werden konnte, und nach dem Zeugnis Tertullians von einigen verstanden worden ist. Nach Sch. bietet der O-text die ursprüngliche Fassung des Aposteldekrets, die wegen des teilweisen Verzichts der Kirche auf Durchführung der Enthaltungsvorschriften, der Entwicklung der Theorie von den drei Hauptlastern und der allegorisierenden Erklärung der hl. Schrift geändert und aus Speisesatzungen zu Moralvorschriften umgedeutet wurde. Ist damit aber den Briefen Pauli genügend Rechnung getragen?

Die andern von den Montanisten geübten Speiseenthaltungen, besonders die sogenannten Xerophagien, wurden damals von der Grosskirche noch abgelehnt, teils wegen ihrer Aehnlichkeit mit heidnischen Kultformen, besonders aber wegen des rigoristischen Geistes, mit dem die Montanisten sie verfochten. Erst vom IV. Jahrhundert an, mit Aufblühen des Mönchstums nehmen diese Uebungen eine gewaltige Entwicklung und erobern sich in der Grosskirche den Platz, den sie im Orient bis heute, teilweise wenigstens, behauptet haben.

Von den Fastenübungen wird zunächst das Paschafasten behandelt. Pascha ist bei Tertullian nicht gleich Ostern, sondern bedeutet einen Fasttag und näherhin den Samstag, der der « Pentekoste » vorausgeht. Darin folgt der Verfasser H. Koch, gegen den er aber hervorhebt, dass Pascha nicht rein ein Tag der Trauer ist, sondern auch die nächtliche Tauffeier einschliesst, von der dann der Name auf den Sonntag überging. Zwischen den Quartodezimanern und der Grosskirche bestand kein Unterschied hinsichtlich des Inhalts, den das Paschafest hatte: für beide umschloss es die Erinnerung an das Leiden *und* die Auferstehung. Der Streit drehte sich um das Datum. Es ist aber die alte Ansicht festzuhalten, dass die Quartodezimaner ihre Feier am Abend des 14. Nisan, und nicht, wie Brightman wollte, des 13. begingen. Brightman hat bei seiner Beweisführung übersehen, dass auch die Juden, als Ausnahme von der Regel, den Abend des 14. zu diesem Tage und nicht zum 15. zogen.

Der Karsamstag, nicht der Karfreitag ist der Hauptfasttag gewesen. Die Berufung auf Tertullian. De ieiunio c. 14 beruht auf einer falschen Erklärung: parasceve bedeutet für Tertullian nicht den Karfreitag, sondern jeden Freitag. — Für Tertullian ist Pascha ein Trauerfasten in Erinnerung an das Leiden und den Tod Christi. Dies ist aber nicht das Ursprüngliche. Sch. möchte auf die ganze ältere Zeit ausdehnen, was H. Koch von den Asiaten gesagt hat, dass « der Paschagedanke weder auf den Tod noch auf die Auferstehung Christi sondern lediglich auf seine in der Eucharistie versinnbildete Erlösungstat und insofern auch auf die Einsetzung des Abendmahles sich bezog ». Das Paschafasten diente dann folglich nicht zum Ausdruck der Trauer, sondern zur Reinigung und Vorbereitung auf den Genuss des Paschalammes Christi. Sch. sucht bei den Juden dies Fasten vorgebildet zu finden; die herbeigezogenen Texte wirken allerdings nicht sehr überzeugend.

Besonders eingehend sind die Untersuchungen über das Stationsfasten und seine Entstehung. Ich kann hier nur hinweisen auf die lehrreichen Ausführungen über die jüdischen Einzelfaster, das jüdische Gemeindefasten in Regennot, den Stationsgottesdienst bei den Christen, dessen Eucharistiefeier Sch. frühmorgens ansetzt, usw. Er neigt dazu den Namen « statio » von örtlichen Bezeichnungen abzuleiten, sei es von militärischen Oertlichkeiten sei es von jüdischen und christlichen Gebetsplätzen, über die er längere Untersuchungen anstellt.

Weiterhin werden noch behandelt das Fasten am Freitag und Samstag, das Tauf- und das Bussfasten. Ein letzter Teil fasst die leitenden Gedanken in der altchristlichen Fastenpraxis zusammen und behandelt in einem eigenen Abschnitt die Fastenpraxis des Montanismus. Das reichhaltige Buch Dr. Schümmers wird ohne Zweifel dazu beitragen, dass die zahlreichen mit den Fastengebräuchen der ersten Christenheit zusammenhängenden Fragen einer erneuten gründlichen Prüfung werden unterzogen werden.

E. Herman S. I.

Dr Josef Šíma, *Právo konkordátní a konkordáty po světové válce* (Jus concordatarium et concordata post bellum mundanum) Praha 1934 (238 pag.)

Prima pars agit de natura et diversis speciebus concordatorum, de eorum relatione ad alias conventiones internationales, et de ratione concordata explicandi, et brevem dat concordatorum historiam (1-73). Haec pars quidem nihil substantialiter novi affert, habet tamen suam utilitatem, hic in compendio et clare ea invenire. quae a canonistis fuse tractantur. In secunda eaque praecipua parte suae disquisitionis (74 238) Š. adducit et accurate examinat concordata vel particulares conventiones, quas S. Sedes post ultimum magnum bellum cum di-

versis nationibus iniit, scilicet cum Letonia, Bavaria, Polonia, Lithuania, Gallia, Cecoslovacchia, Lusitania, Italia, Borussia, Badenia, Romania, imperio Germanico.

Diligens haec elucubratio, cui copiosa bibliographia, duplex accuratus index et quattuor cartae geographicae adduntur, sine dubio non solum studiosis et clero in cura animarum operanti, sed ipsis iuris canonici magistris grata erit.

TH. SPÁČIL S. I.

Historica et Varia.

Dr. ODULPHUS VAN DER VAT O. F. M., *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Iahrhunderts.* Missionswissenschaftliche Studien. Herausgegeben von Prof. Dr. I. SCHMIDLIN, Münster i. W. Neue Reihe, VI. Werl i. W. 1934. Franziskus-Druckerei. 267 S.

Nach dem Vorbild ALTANER'S, der eine anregende Schrift über die Dominikanermissionem des 13. Iahrhunderts im Iahr 1924 veröffentlichte, schenkt uns der Franziskaner Dr. ODULPHUS VAN DER VAT eine wertvolle Studie über die Missionsgedanken und Missionstaten seines Ordens im 13. Iahrhundert im nahen Orient (mit Einschluss von Marokko, Tunis, Südspanien). Der Verfasser gibt zunüchst die theoretische Grundlage der Missionsarbeit; er schildert die leitenden Gedanken und treibenden Kräfte der franziskanischen Missionsbewegung, wie sie in den franziskanischen Regeln, Missionsstatuten und im Ordensschrifttum niedergelegt sind. Hernach wendet er sich den Missionsversuchen zu, wie sie vom hl. Ordensstifter und seinen ersten Gefährten unternommen wurden. Der Hauptteil der Schrift behandelt die Ordensgründungen in den Missionsgebieten des Orients (Provincia Terrae Sanctae, Provincia Graeciae, Armenien, Tataren) und die Missions-und Unionstätigkeit der Franziskaner unter den christlichen Völkern des Orients (Allgemeiner Überblick, die Aussendungen der Iahre 1245 und 1246, der Anteil der Franziskaner an den Unionsverhandlungen zischen Rom und Byzanz). Das letzte (fünfte) Kapitel beschreibt das Apostolat der Franziskaner unter den Mohammedanern (Bekehrungsversuche und Erfolge). Zehn Beilagen bieten Texte.

Obwohl die Arbeit des P. ODULPHUS durch das gründliche Buch ALTANER'S und besonders durch die *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano* seines Mitbruders GOLUBOVICH bedeutend erleichtert wurde, behält sie doch eigenen Wert. Dieser besteht vor allem in der gewissenhaften Auswertung gedruckter schriftlicher Quellen, in der übersichtlichen, zusammenhängenden Dar-

stellung. Wie anregend ist z. B. der Abschnitt über die Arbeit der Franziskaner unter den Mohammedanern! Auch der wissenschaftliche Ernst, mit dem er die Frage der Zuverlässigkeit mehrerer Berichte erläutert, verdient rühmende Erwähnung. Die Werturteile des Schriftstellers sind fast durchweg gediegen. Indes lässt er sich, wo er von der Teilnahme der Franziskaner an den Unionsverhandlungen zwischen Rom und Byzanz spricht, anscheinend von NORDEN (Das Papsttum und Byzanz) beeinflussen, der bekanntlich als Hauptbeweggrund der römischen Unionsverhandlungen die Politik, nicht die Religion, gelten lässt. So schreibt P. ODULPHUS (S. 163) « Während nämlich bei den Griechen fast durchweg und bei der päpstlichen Kurie auch nicht selten die Politik das Hauptmotiv bildete ». NORDEN's Ansicht ist auch von nichtkatholischen Gelehrten zurückgewiesen worden.

Im allgemeinen Überblick über die Missions-und Unionstätigkeit der Franziskaner unter den christlichen Völkern des nahen Orients findet sich der Satz (S. 147-148) « Übrigens hat sich die Kurie jahrzehntelang kaum mehr um die orientalischen Christen gekümmert. Erst nachdem gegen Ende des Iahrhunderts [XIII] die politischen Verhältnisse im Orient sich zeitweilig konsolidiert und die Gründung von Missionsniederlassungen ermöglicht hatten, wurden durch Vermittlung der dortigen Franziskaner wieder neue Beziehungen zwischen jenen christlichen Völkern und Rom angeknüpft » Diesem Urteil können wir nicht ganz zustimmen. Wer die päpstlichen Briefe des 13. Iahrhunderts, die uns ja fast vollständig im Vatikanischen Archiv erhalten sind, beachtet, muss staunen über die vom Papsttum ausgehende Missionsinitiative. Nur ein paar Beispiele. Wie lebhaft waren die zwischen Rom und Byzanz durch das ganze 13. Iahrhundert gepflegten Unionsverhandlungen, welch reicher Briefwechsel herrschte zwischen der lateinischen Hierarchie des Orients und dem Papst, wie suchte der Papst duch Fühlungnahme mit den lateinischen Herren des Morgenlands die Religion zu fördern, wie rege nahm sich der Papst der griechischen Klöster (Athos, Sinai) an! Auch in den letzten Iahrzehnten des XIII Iahrhunderts blieben ja noch viele lateinische Bistümer des Orients erhalten; die Geschichte der Iohanniter (vgl. I. DELAVILLE LE ROULX) gibt uns ferner Belege, wie das Papsttum durch Unterstützung dieses Ritterordens dem Christentum im Orient Dienste erweisen wollte.

Diese Bemerkungen hindern mich nicht, mein Urteil in dieser Weise auszusprechen: Das Buch des Franziskanerpaters ODULPHUS ist ein schöner Beitrag zur Missionsgeschichte, eine fleissig gearbeitete Abhandlung, die in fesselnder Erzählung die Missionsgedanken und Missionstaten des jungen Fransiskanerordens uns vorführt, mit Liebe zur Wahrheit, zu seinem Orden, und zur Kirche.

G. HOFMANN S. I.

L. LEMMENS-H. GOLUBOVICH O. F. M., *Collectanea Terrae Sanctae.* Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Nuova serie — documenti. XIV. Quaracchi presso Firenze, Collegio di S. Bonaventura 1933. XIII + 334 pag.

P. GOLUBOVICH O. F. M. veröffentlicht das von seinem Mitbruder LEMMENS († 1929) hinterlassene Sammelwerk handschriftlicher Berichte (oder Auszüge) aus dem Archiv der Franziskaner zu Ierusalem und zwei Anhänge (ebenfalls von LEMMENS verfasst), nämlich eine ausführliche Beschreibung von Handschriften zur Geschichte der Kustodie des Hl. Landes (Descriptio codicum archivi Custodiae Terrae Sanctae qui ad eiusdem historiam [usque 1847] spectant) und ein 1627/28 verfasstes Verzeichnis der franziskanischen Missionsstationen im nahen Orient (von LEMMENS bereits 1929 im Archivum Franciscanum Historicum veröffentlicht).

Der ganze Band ist reichhaltig an geschichtlichen Aufzeichnungen. Er beginnt mit dem auf P. THEOPHILUS TESTA (Custos 1669-73) zurückgehenden « *Registro de' fatti memorabili di Terra Santa* » über die Iahre 1426-1699; es folgt eine von LEMMENS mit grosser Geduld zusammengestellte Sammlung archivalischer Auszüge zur Geschichte des franziskanischen Klosters zu Nazareth für die Iahre 1642-1730. Ein drittes Kapitel bietet Quellenbelege zu den vom griechischen Patriarch Dositheos (1669-1707) den Franziskanern als Wächtern der Heiligen Stätten bereiteten Schwierigkeiten und zu ihrer Abwehr auf diplomatischem Wege. Aehnliches findet sich in drei folgenden Kapiteln (besonders dem fünften) über die Iahre 1746, 1757, 1815. Über den Brand der Hl. Grabeskirche (1808) berichten die im siebten Kapitel vorgelegten Quellen. Der folgende Abschnitt handelt über die Streitigkeiten mit den Armeniern um die Rechte der Franziskaner in der Geburtskirche zu Bethlehem (1810-1836), der Grabeskirche zu Ierusalem (1829), um das Heiligtum am Ölberg (1834-39). Das neunte Kapitel bietet Quellenbelege zu den von den Franziskanern in den Iahren 1829-31 zu Paris und Konstantinopel unternommenen diplomatischen Schritten zur Wiedergewinnung verlorener Heiliger Stätten. Das zehnte Kapitel berichtet vor allem von einigen Gunsterweisen der ägyptischen Regierung (1831-40), während das elfte (letzte) Kapitel über die Belästigungen von seiten der Griechen (1841-47) Aufschluss gibt.

Schon aus der Aufzählung der Abschnitte erhellt, dass vor allem die Ordensgeschichte, die Missionsgeschichte und die Rechtsgeschichte (in der Frage der Heiligen Stätten) in der neuen Veröffentlichung quellenmässig behandelt sind. Wer die darin behandelten Gegenstände vollständig kennen lernen will, muss noch zu den andern Arbeiten des P. LEMMENS und zu denen seines Mitbruders GOLUBOVICH greifen. Dieser gibt im pietätvollen Nachruf an seinen früheren Studienpräfekten — in Form eines Vorworts und eines Briefes an den jetzigen Kustos des Hl. Landes P. NAZZARENO IACOPOZZI — ein

Verzeichnis der hauptsächlichen Studien des P. LEMMENS, unter denen auch zwei in den « *Orientalia Christiana* » Heft. 5 und n. 10 unter dem Titel « Hierarchia Latina Orientis » veröffentlichte Arbeiten.

Ein Blick in die einzelnen Fragen des neuen Werkes zeigt, wie genau der heimgegangene Franziskaner arbeitete, wie geduldig er archivalische Forschungen betrieb, wie gewissenhaft er das Schrifttum verwertete. Wir wissen von ihm selber, dass er in der Staatsbibliothek zu Berlin das Schrifttum zu seinem Buch « Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552) » in kurzer Zeit durcharbeiten konnte. Ein seltener Erfolg war diesem Buch beschieden; bald nach dem Erscheinem dieses Werkes war eine zweite Auflage notwendig. Man kann es nur bedauern, dass es ihm nicht mehr beschieden war, eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung des gleichen Themas für das XVII, XVIII, und XIX Iahrhundert (wenigstens erste Hälfte) fertigzustellen; denn gerade aus diesen Zeitabschnitten hat er viele neue Quellen (z. B. *Acta S. Congregationis de Propaganda Fide pro Terra Sancta,* 1622-1847) veröfientlicht. Wenig beschäftigte sich LEMMENS mit griechischen Quellenberichten und Schriften. Diese Lücke ist anderweitig durch GOBUVICH ergänzt worden. Manches ist hier noch zu leisten. Denn gerade zwischen dem griechischen Patriarchat von Ierusalem und den Franziskanern entbrannten die heftigsten Kämpfe um die Heiligen Stätten. Wir konnten uns selber in unserer Arbeit über den Patriarchen Theophanes (Orientalia Christiana n. 84) davon überzeugen und die Beobachtung machen, dass das Unionsproblem mit diesen Kämpfen Verbindungsfäden hat, und dass viele Vorurteile gegen die katholische Kirche in griechischen Darstellungen noch heute verbreitet werden, wenn sie von den Heiligen Orten sprechen. Je mehr die Quellen erforscht und bekannt werden, desto mehr muss die Wahrheit sich Bahn brechen. Gerade unter dieser Rücksicht wünschen wir eine Fortsetzung des Buches « Die Franziskaner auf dem Sion », damit die durch LEMMENS und seine Ordensbrüder gebotenen Quellen Verwertung fänden, mit fleissiger Benützung auch des orientalischen Schrifttums. Wenn dieses Buch in mehreren Sprachen (englisch, griechisch, arabisch u. s. w.) erscheinen könnte, wäre auch der Unionsbewegung ein grosser Dienst erwiesen.

G. HOFMANN S. I.

STREIT-DINDINGER, O. M. I., *Bibliotheca Missionum,* VIII. Missionsliteratur Indiens und Indonesiens. Aachen 1934. Verlag Franziskus Xaverius Missionsverein, Zentrale in Aachen. XIV + 34* + 1028 S.

Das gewaltige Werk « Bibliotheca Missionum », begonnen von P. ROBERT STREIT O. M. I. und fortgeführt von seinem Ordensbruder P. IOHANNES DINDINGER, schreitet rüstig vorwärts. Es liegt bereits der achte Band, der sich mit Indien und Indonesien befasst,

vor. Dem neuen Buch sind wie den vorausgegangenen die zwei Vorzüge der Genauigkeit und Übersichtlichkeit (auch im Druck) eigen. Auch die in Indien sich vorfindenden *Christengemeinden orientalischer Riten* sind nicht übersehen worden. Der Verfasser weist vor allem auf geschichtliches oder sprachliches Schrifttum über die Katholiken malabarischen Ritus hin (n. 186, 1165, 1197, 2470). Die Erlasse des Papstes Pius IX gegen den chaldäischen Patriarchen Iosef (Audo VI), der die Grenzen seiner Iurisdiktion überschreitend Bischöfe und Priester nach Malabar gesandt hat, sind genau angegeben (n. 826, 827, 1110, 1118, 1126, 1134, 1153, 1158). Über die Geschichte der unierten *Chaldäer* vergl. die n. 2008, 2009. Die Tätigkeit der Karmeliten in Malabar ist in n. 1197 mit ausführlichem Verzeichnis erwähnt. Auch die von Rom getrennten Christen, Armenier und Syromalabaren, sind behandelt (n. 1012, 1699, 1995). In den Angaben über die Blutzeugen Indiens, den sel. RUDOLF AQUAVIVA und seine Gefährten, findet sich eine griechische Predigt des katholischen Bischofs von Sira THEODOR ANTON POLITO vom Iahr 1896 (n. 1747). Wenn schon der kleinen Anzahl der Christen orientalischer Riten in Indien grosse Aufmerksamkeit vom unermüdlichen Forscher DINDINGER zuteil wurde, können wir ahnen, welche Fülle von Schriften von ihm bemeistert wurde in Behandlung seiner Hauptfrage, nämlich der Heidenbekehrung. Wir wünschen ihm und seinem Mitarbeiter P. DR. I. ROMMERSKIRCHEN O. M. I. Glück zum neuen stattlichen Band, der der katholischen Wissenschaft und dem Missionswerk zur Ehre gereicht. Auch der rührige Verlag hat sich um kath. Wissenschaft und Kirche ein neues Verdienst erworben.

G. HOFMANN, S. I.

E. ΚΟΥΡΙΛΑ ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ. Ἀλβανικαὶ Μελέται. Ἡ μετάφρασις τῆς Κ. Διαθήκης εἰς τὸ ἀλβανικόν. Θεσσαλονίκη 1933 Μ. Τριανταφύλλου.

Il libro che abbiamo sott'occhio è una critica filologica letteraria e teologica delle versioni del Nuovo Testamento in albanese, di Gregorio di Argirocastro, Arciv. dell'Eubea, e di Costantino Kristoforidhi di Elbason. E' un lavoro di rara erudizione. Non è la prima volta che il chiarissimo Autore si occupa di cose albanesi. Com'egli stesso ci avverte nella Prefazione, aveva trattato della traduzione di Gregorio nel periodico ecclesiastico di Atene: Θεολογία, negli anni 1928-1933. In questo lavoro a parte, riprende l'argomento, e fa uno studio comparativo delle due versioni nella luce delle ricerche filologiche albanesi e dei principî teologici della Chiesa Ortodossa.

Nella 1ª parte sulla scorta degli albanologhi più accreditati, egli esamina le due traduzioni di Gregorio: una prima volta del Vangelo di S. Matteo (Corfù 1824), e poi di tutto il Nuovo Testamento (Corfù 1827). Le due versioni sono accompagnate dal volgarizza-

mento in greco moderno; per la prima si servì della μαξιμίνα, per la seconda, della versione neo-ellenica del 1819; e l'Autore non manca di farci utili riscontri (pp. 13-20). Mette poi in rilievo l'opera del Kristoforidhi, di cui accentua l'avversione agli elementi greci del linguaggio ecclesiastico e fa dei raffronti con la traduzione di Gregorio. Tutto è documentato con ricchezza di citazioni.

Passa poi a esaminare la lingua albanese nelle sue varietà dialettali, attingendo ai primi sperimenti della letteratura albanese e agli studi degli albanologhi. Consacra poi lunghi paragrafi al dialetto greco-albanese e agli elementi che di esso s'incontrano nella versione di Gregorio (pp. 62-108), e tratta delle principali differenze di questo dialetto dal tosco (pp. 108-116), aggiungendo una lunga rassegna delle parole in cui i due dialetti si scostano fra di loro (pp. 116-135).

La seconda parte del libro è consacrata alla critica delle suddette versioni dal punto di vista esegetico, lamentando che l'albanese non sia ancora una lingua adatta a esprimere i concetti divini, e suggerendo che sulla scorta di altri scrittori albanesi o italo-albanesi, il greco debba naturalmente aiutare la lingua degli Schipetari nelle sue deficienze.

In fine discute l'assetto dogmatico e liturgico della questione. Fra le due versioni, di Gregorio e del Kristoforidhi, sebbene nè l'una nè l'altra sieno state autenticate dalla Chiesa Ortodossa, pure al Kristoforidhi che prosegue scopi nefasti, egli preferisce la versione di Gregorio che purgata dovrebbe essere il libro del popolo albanese.

Noi non possiamo certo essere d'accordo con l'Autore quando discorre dei principi dell'esegesi dei Libri Santi, nè dell'ispirazione: in questo egli si scosta dall'insegnamento cattolico che è quello dei Padri e dei Teologi, ma considerando il suo lavoro unicamente come una critica filologica, bisogna dire che è un lavoro di polso, meritevole di studio e di considerazione, indispensabile, anzi, a chi si occupa di filologia albanese. Forse è manchevole nella bibliografia, per quel che riguarda la lingua ecclesiastica del Nord, o ghego di Scutari.

F. CORDIGNANO, S. I.

CHRYSOSTOMUS BAUR, O. S. B. *Im christlichen Orient. Reiseerlebnisse.* Mit Bildern und einer Reiseskizze. Verlag, Abtei Seckau, Steiermark; 1934, 239 S. (Sch. 7.— RM. 3,70).

Le biographe de S. Jean Chrysostome a voulu visiter en 1932 les endroits où son héros a vécu et souffert et en même temps, en parcourant l'Orient, consulter et photographier les manuscrits grecs qui pourraient contribuer à déterminer exactement l'amplitude de l'œuvre littéraire du grand orateur chrétien. Dès lors l'itinéraire à suivre était indiqué: Alexandrie, Jérusalem, Antioche, la Cappadoce et le Pont jusqu'à Bizeri où l'évêque exilé mourut, Constantinople, Lesbos, Athènes et finalement le Mont Athos.

Des résultats scientifiques de son voyage le docte Bénédictin nous parlera sans doute autre part. Ici nous avons un récit de voyage des plus interressants; l'auteur n'est pas poète ou du moins il se défend de l'être, mais il est excellent narrateur et son récit si simple, si sincère nous menant par toutes ces péripéties, ces surprises agréables et désagréables, ces déceptions et sujets d'admiration est tellement vivant qu'on se croirait assister aux diverses scènes décrites si habilement; il est des scènes amusantes, d'autres émouvantes, d'autres même tragiques. Qu'il nous communique ses impressions après une chevauchée à dos de chameau ou d'âne, ou après une randonnée en auto faite dans l'obscurité par des chemins longeant des précipices, toujours l'auteur charme et ravit par son entrain et sa belle humeur.

Et pourtant c'est un livre très sérieux; car celui qui écrit est prêtre et a une âme d'apôtre; ce qui éveille son attention c'est la situation religieuse de l'Orient et particulièrement le problème de l'union entre les églises chrétiennes. Malgré la charité et la bienveillance avec laquelle ce moine latin fut accuelli partout, on ne peut pas voiler l'impression finale que laisse le récit des rencontres et conversations que l'A. eut avec divers personnages: tout comme nous pensons que l'union ne peut se réaliser que par le retour des dissidents à l'église catholique, en réparant la scission causée par Photius et Michel Cérulaire, ainsi les dissidents sont tout aussi convaincus que l'union ne peut se faire que si nous abandonnons nos erreurs et nos innovations, comme l'addition du Filioque au Credo, la primauté et l'infaillibilité du Pape et la centralisation excessive de la curie romaine. L'auteur nous dit clairement son impression: nous sommes encore loin de l'union.

Un autre problème preoccupe l'auteur et se manifeste à bien des pages: quelle impression doivent faire sur ces peuples d'Orient, surtout sur les Musulmans, non seulement les luttes qui divisent les chrétiens, mais la conduite et l'attitude laique, ou si l'on veut, mondaine, de ce monde condamné par Jésus Christ, d'un grand nombre de touristes et de voyageurs venant de l'Occident? Que vaut la civilisation et la vie de tant de baptisés qui ont exclu de leur vie toute piété lorsqu'on la compare à celle de ces gens pauvres, malpropres et miséreux, mais chez qui la religion, la piété, les vertus familiales sont à l'honneur.

Pour toutes ces pensées généreuses qui surgissent spontanément à chaque page de ce beau livre, le lecteur sera reconnaissant à l'auteur qui montre pour tous, excepté pour les Juifs (pourquoi?) un cœur large et compatissant.

A. Raes, S. J.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copright by Pont. Inst. Orient. Romae.

IMPRIMATUR. — † Iosephus Palica Arch. Philippen., Vic. Gen.

Alberto Vaccari, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA

VESTING PRAYERS AND CEREMONIES OF THE COPTIC CHURCH

The vestments required to be worn by the priest when celebrating the Liturgy, are described as follows by Abū 'l-Barakāt in his *Lamp of Darkness and Elucidation of Service*, chapter 17,

ترتيب القداس من بدايته. يتقدم الكاهن اولا فيضرب المطانوة الى الهيكل ثم الى رفقته ثم الى الشعب ويلبس ثياب الخدمة وهى التونية والعرضى البيض وله ان يلبس الاكمام حريرا كان او غيره والبطرشيل والبرنس بغير قسلة حريرا كان او صوفا وبعض قسوس الرهبان المصريين يلبس برنس صوف ابيض بغير قسلة وتارة حرير والكهنة بدير ابو مقار لا يلبسون برنسا فى وقت خدمة القداس بل يلبسون فى الصلاة بمقتضى قانونهم.

'The priest first of all advances and makes an obeisance (μετάνοια) to the Haikal (Sanctuary), then to his assistants, then to the people. And he puts on the vestments of the service, and these are: the white Alb (Tūniyat) (1) and Amice (2),

(1) Tūniyat = [χι]τόνιον, cf G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*, p. 24.

(2) Cf. the Scala of Abū 'l-Barakāt in the chapter entitled **ⲛⲓⲉⲛⲧⲏⲙⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲟⲩⲏⲃ: ⲡⲓⲗⲟⲩⲓⲟⲛ** العضى او الطيلسان.

and he puts on the Cuffs (Kamām) which are of silk or of some other material, and the Stole (Bitrašīl), and the Phelonion (Burnus) of silk or of wool without a hood (Ḳaslat) ([1]). Some priests of the Egyptian monks put on a Phelonion (Burnus) of white wool without a hood (Ḳaslat), but sometimes of silk. And the priests of the Monastery of Abū Macarius (Maḳār) do not put on the Phelonion (Burnus) at the time of the service of the Liturgy (Ḳuddās), but they put it (the Burnus) on at the Prayers ([2]) in conformity with their canons (κανών) ' ([3]).

It should be noted, however, that Abū 'l-Barakāt makes no mention of any prayers to be said by the priest when putting on these vestments, and also that he omits the Girdle (Zunnār) from his list of vestments. Vesting prayers are not given in R. Tuki's *Book of the Three Anaphorae* (**ⲡⲓϫⲱⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓϣⲟⲙⲧ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ**), Rome, 1736, or in the Uniat edition *Euchologion of the Alexandrian Church* (**ⲉⲩⲭⲟⲗⲟⲅⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲁⲗⲉⲝⲁⲛⲇⲣⲓⲛⲏ**), Cairo, 1898, or in the *Euchologion of the Liturgy of St. Basil according to the rite of the Coptic Orthodox Church of Mark* (خولاجى قداس القديس باسيليوس بحسب ترتيب الكنيسة المرقصية القبطية الارثذوكسية), Cairo, 1887. However, in the *Three Anaphorae of SS. Basil, Gregory, and Cyril* (**ϯϣⲟⲙϯ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲫⲟⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲃⲁⲥⲓⲗⲓⲟⲥ ⲅⲣⲏⲅⲟⲣⲓⲟⲥ ⲛⲉⲙⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ**), Cairo, 1932, the following reference to these prayers appears on page 162:

([1]) قسلة = the Coptic **ⲕⲟⲕⲗⲓⲁ**, cf. Abū 'l-Barakāt, op. cit. These references are from MS. No. 1 Egypt., fol. 38r. Coptic Museum, Cairo.

([2]) i. e. the Services of the Evening and Morning Incense, cf. Bute, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day*, pp. 1-34.

([3]) This text is from MS. No. 375 Theology Coptic Museum, Cairo. This MS. is a modern copy of a xvith. cent. MS in the library of the Monastery of St. Antony. On page 436 there is stated: وكان الفراغ منه يوم الخميس المبارك ثانى عشر شهر مسرى المبارك سنة ١٢٦٢ للشهداء الاطهار ولله الحمد دائما سرمدا. ' And the completion of it (the MS.) was on the blessed Thursday the 12th. of the month Masrî the blessed of the year 1262 of the pure Martyrs, and to God be praise for ever and ever. (= August 5th., A. D. 1546). '

N. B. The Phelonion (Burnus) with a hood (Ḳaslat) is worn by the patriarch and bishops.

ثم يلبس الكاهن بدلة الكهنوت (٣) وهو يقول المزمور التاسع والعشرين اعظمك يارب. وبعده المزمور الثانى والتسعين الرب قد ملك والجمال لبس. ثم يصافح اخوته الكهنة ويسألهم مساعدته فى الطلب. ثم يخضع للرب امام هيكله المقدس. ويضرب مطانية لاخوته الكهنة وباقى الاكليرس.

(٣) وقبل لبس الكاهن التونية يرشمها ثلاثة رشوم وهو يقول ϩⲉⲛⲫⲣⲁⲛ الخ. ثم يلبسها. وكذلك كل كاهن أو شماس أراد انتناول يرشم تونيته قبل لبسها. فالكاهن يرشم بيده والشماس يقدمها الى أحد الكهنة فيرشمها له. وان اشترك كاهنان فى رشم تونية أو جملة توان. أو أيضاً فى رشم أشياء غير التوانى فان أحدهما يرشم الرشمين الاول والثالث ويقول ما يخصهما والاخر يرشم فقط الرشم الثانى ويقول ما يخصه. كما شرح فى رشم درج البخور قبل اوشية بخور عشية فى وجه ٢٩. وأما اذا كان الاب البطريرك أو الاسقف حاضراً فهو الذى يرشم لهم.

ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ,

'Then the priest shall put on the vestments of the priesthood (²), and he shall say the 29th. Psalm, "I will extol Thee, O Lord", and after it the 92nd. Psalm, "The Lord hath reigned, and hath put on beauty". Then he shall shake hands

(³) And before the priest puts on the Alb (Tūniyat), he shall sign it with three signs (of the cross), and shall say: In the Name (ᵃ) and 'Blessed' (ᵇ), and then he shall put it on. In like manner, every priest or deacon who desires to communicate, shall sign his Alb (Tūniyat) before he puts it on. The priest shall sign it with his hand, and the deacon shall go forward to one of the priests, and he shall sign it for him. And if two Priests participate in the signing of the Alb (Tūniyat), or of several Albs (Tūniyat) or again, in the signing of anything else besides the Albs (Tūniyat), one of them shall sign two signings, the first and the third, and he shall say what is proper to both of them (the signings), and the other (priest) shall sign only the second signing, and shall say what is proper to it, as is explained at the signing of the incense-boat before the Prayer (εὐχή) of Evening Incense on page 29. If the father the patriarch or the bishop be present, it is he who shall sign for them.

(a) i. e. In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, One God'
(b) for the full form, cf. the signing of the incense-boat.

with his brethren the priests, and ask their help in the prayers. Then he shall prostrate himself before the Lord in front of His holy sanctuary (haikal), and he shall make an obeisance (μετάνοια) to his brethren the priests and to the rest of the clergy (κλῆρος) '.

The signing referred to on page 29 is as follows:

ثم يرشم الدرج بمثال الصليب اولا ويضع البخور فى ا جمرة يدا اولى كل ذلك وهو يقول :

ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲫϯ ⲫⲓⲱⲧ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ ⲁⲙⲏⲛ.

ثم يرشم رشما ثانيا ويضع البخور يدا ثانية وهو يقول :

ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉϥⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲁⲙⲏⲛ.

......يرشم الكاهن الخديم رشما ثالثاً ويضع البخور يدا ثالثة وهو يقول :

ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ ⲁⲙⲏⲛ.

' Then he shall sign the incense-boat with the first sign of the cross, and he shall put the first handful of incense into the censer, saying: " Blessed be God the Father Almighty (παντοκράτωρ). Amen ". Then he shall sign with the second signing, and he shall put in the second handful, saying: " Blessed be His Only-begotten (μονογενής) Son Jesus Christ our Lord. Amen ". And the officiating priest shall sign the third signing, and he shall put in the third handful, saying: " Blessed be the Holy Spirit (πνεῦμα) the Paraclete (παράκλητος) Amen " '.

In modern practice there is no rule as to how many of the vestments should be worn by the officiating priest. Some priests wear only the Alb (Ṭūniyat) and the Amice (Šamlat), the latter, however, is now replaced by the Tailasān [1]; others wear the Stole (Bitrašīl) in addition to the forementioned

[1] This vestment is in the form of a hood for covering the head.

vestments. On festivals some priests wear all the vestments mentioned by Abū 'l-Barakāt, and again, at the Service of the Evening and Morning Incense some priests wear only the Phelonion (Burnus). With reference to the colour of the vestments, white or crimson may be used throughout the year, but for funeral ceremonies, some dark colour such as blue or black is chosen.

As regards Manuscript evidence for the vesting prayers, none, at least of the British Museum MSS. of the Euchologion which I have had occasion to examine, contains any mention of such prayers; however, my friend Yassa Ef Abd el Masîḥ has called my attention to a MS. in Egypt written in the first half of the 18th. century, which gives full and precise rubrics for the preparation and vesting of the priest who is to celebrate the Liturgy. From these rubrics it is clear that the present form of the vesting prayers dates back to at least the first part of the 18th. century.

The MS. in question is in the possession of the Ḳummuṣ Marḳûs el Akhmîmî, a monk of the Monastery of St. Paul. It contains the Liturgy of St. Basil, and has 177 folios measuring 15 × 21 cm., with 15 lines per folio. The colophon on fol. 165v. reads as follows:

كمل هذا الخولاجى المبارك بمعونة ربنا يسوع المسيح فى
يوم الجمعة الرابعة من الصوم المقدس حادى عشر من برمهات
المبارك سنة ⲁⲩⲝⲃ للشهداء الاطهار السعدا الابرار بركاتهم علينا
امين. وكان ذلك مما اهتم به ابينا الراهب الحقير ميخاييل احد
رهبان ابينا القديس العظيم انبا بولا الله ينفعه بما فيه من الالفاظ
الروحانية امين. والناسخ المسكين العاجز المهين يسال كلمن قرا
فى هذا الخولاجى ان يذكر ناقله بمغفرت خطاياه وخطايا والديه
ومن قال شيا له امثال ذلك اضعاف فى ملكوت السموات

'This blessed Euchologion (εὐχολόγιον) was completed with the help of our Lord Jesus Christ on the fourth Friday of the Holy Fast (Lent), the 11th. of Barmahāt the blessed of the year 1462 of the pure Martyrs, happy and righteous — their blessings be upon us. (= Friday, April 17th., A. D. 1746).

And he who provided for this (the Euchologion) was our father the monk, the wretched Michael (Mīkhāyl), one of the monks of our great father, Saint Anbā Paul (Baūlā). May God grant to him the benefit of the spiritual words which it contains. Amen. And the copyist the miserable, the wretched, the despicable one, asks every one who reads in this Euchologion (εὐχολόγιον) to remember its copyist for the remission of his sins and the sins of his parents. And whoever says anything shall have twice as much of the same in the Kingdom of Heaven'.

The following rubrics are found on foll. 111r. - 113r.

نبتدى بعون الله تعالى وحسن ارشاده الى طالبيه بكتب ما
يجب عمله وقراته على الكاهن فى رفع بخور عشية وباكر بسلام
من الرب امين ⁂

قال يجب على الكاهن الخديم انه من بعد صلاة عشية لا ياكل
ولا يشرب ولا يستطعم ولا يشم رايحة زكية ولا يضع شى فى
فيه بالجملة وهذا يجب على كل كاهن يكون فى البيعة ولو لم تكن
نوبته فى الخدمة احترازا ليلا يحصل لاخيه فنطسة او عاقة بامر
من الامور. قال يجب على القس * الخديم قبل ما يلبس بدلة fol. 111v
الكهنوت يسال على الانية من الامنوت وعلى الخمر والقربان ثم
يقدح افكاره جيدا انه لا يكون واجدا على احدا ولا احدا واجدا
عليه ويسال الله فى المعونة والخلاص ثم ينظر بعقلة اليوم الذى هو

فيه ان كان يوم فطار مثل الايام الاحداد او يوم صوم فان كان
يوم فطار مثل ايام الاحداد فى الصوم المقدس وكيهك فلا يلبس
التونية الا بعد رفع البخور وقراة الميمر او السيرة او ما يناسب ذلك
اليوم ليلا يدركه العايط او اراقت البول فيحتاج ان يدخل بالتونية
محل الراحة والعياذ بالله من ذلك ان كان ثم تنصير ولا بد من
لبسها وهو يوم صوم فيستنقى الى الغاية قبل لبسها وان كان يوم
فطار ولا ثم ميمر ولا سيرة فليكون نقيا كما ذكرنا نفسا وجسما
ثم * ياخذ التونية ويحذر كل الحذر لا يلبسها مقلوبه وان كان fol. 112
الاب البطريرك حاضرا فيتوجه بها اليه يرشمها له ثم يعود وهو
يقول عليها اعظمك يا رب لانك قبلتنى وايضا ملك الرب واشتمل
بنور البها وعند ما يطلع من القلمية يقول اللهم احكم لى وانتقم
لظلامتى ويلبسها وان كان ما فى البيعة لا بطريرك ولا اسقفاً
فياخذ الكاهن التونية بيده اليمنى ثم يطامن لاخوته الكهنة ويقول
ⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲱⲛ اعنى باركونى فيجاوبوه ويقولون ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲉⲩⲗⲟⲅⲓ-
ⲥⲱⲛ اعنى انت الذى تباركنا ثم يضعها على ساعده الشمال
ويرشمها بيده اليمنى ثلاث صلبان وهو يقول ϧⲉⲛⲫⲣⲁⲛ
ⲙ̀ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲟⲩ*ⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ fol. 112v
ثم يتلو المزمورين اللذان سبقنا بذكرهما ثم بعد لبس التونية يتحزم

فوقها بزنار وان كان محزما من داخل فلا باس فى ذلك ثم يلف
الشملة كالعادة على اليمين ثم يتقدم يخضع لله بوجهه امام المذبح
المقدس ثم يعود يخضع لجانب اخوته الكهنة ويقول ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ
ⲡⲁⲓⲟϯ ⲛⲉⲙⲡⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ϫⲱ ⲛⲏⲓ ⲉⲃⲟⲗ اعنى باركوا على يا
اباى واخوتى اغفروا لى. ثم يسجد لجانب الشمامسة. ثم يتقدم
يصافح اخوته الكهنة ويسالهم المساعدة فى الطلب عنه فان اذا لم
يكون قلوبهم طيبة منه وقلبه طيب منهم فلا تقبل منهم فيه ولا
يقبل منه فيهم والعياذ بالله من ذلك. ثم يبتدى يقول صلوا ϣⲗⲏⲗ
fol. 113r يجاوبه الشماس (1) ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲥⲑⲁⲡⲉ. * ثم يطامن للهيكل
ولجانب الكهنة ويرشم صف الشمامسة بيده بعلامة الصليب وان كان
البطريرك حاضرا فيطامن بغير رشم. ثم يتلو الشبهموت الخ.

'We begin with the help of God the Exalted and in the excellence of His direction for them that implore Him, to write what is incumbent on the priest to perform and to read at the Offering of the Evening and Morning Incense (2), in peace from the Lord. Amen. He said: The priest who officiates must neither eat, nor drink, nor taste anything, nor inhale a pleasant odour, nor put anything in his mouth at all after the Evening Prayer. This is obligatory for every priest of the church, even if it be not his turn to officiate, lest there befall his brother (priest) a phantasy (φαντασία) (3) or a hindrance on account of fol. 111v some affair. He said: It is incumbent on the priest * who officiates to enquire of the sacristan (ⲙⲛⲟⲩⲧ) about the ves-

(1) sic, read ⲉⲡⲓ ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲥⲧⲁⲑⲏⲧⲉ.
(2) Cf. Bute, *The Coptic Morning Service for the Lord's Day,* pp. 1-34.
(3) i. e. Pollutio nocturna.

sels, the wine, and the oblations (Ḳurbān) before he puts on the priestly vestments. Then he shall examine well his thoughts, lest he be angry with anyone, or anyone be angry with him, and he shall ask of God help and salvation. Then he shall ascertain with care what day it is, whether it be a day of non-fasting such as Sundays, or a day of fasting. If it be a day of non-fasting such as the Sundays of the Holy Fast [1] and Kīhak [2], then he shall not put on the Alb (Tūniyat) till after the Offering of Incense and the reading of the Homily or the Synaxarium or what is appropriate to that day, lest he be obliged alvum solvere aut mingere, and he be forced to go out to the closet in his Alb (Tūniyat), which God forbid. However, if there be a christening he must put it (the Alb) on; and if it be a day of fasting, let him purify himself from error before he put it (the Alb) on. If it be a day of non-fasting, then there is neither the Homily nor the Synaxarium, and let him (the priest) be pure in soul and body as we have mentioned above, * and he shall take the Alb (Tūniyat), and shall be very careful not to put it on inside out. If the father the patriarch be present, let him (the priest) go with it (the Alb) to him, that he may sign it. Then he shall return saying over it (the Alb): "I will extol Thee, O Lord, for Thou hast upheld me" [3], and again, "The Lord hath reigned, and hath put on the light of beauty" [4]. Whilst leaving the Sacristy (οἰκονομία) he shall say: "Judge me, O God, and avenge my wrong" [5], and he shall put it (the Alb) on. If neither the patriarch nor a bishop be in the church, then the priest shall take the Alb (Tūniyat) in his right hand, then he shall bow towards his brethren the priests, and shall say: **ⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲱⲛ**, which is, "Bless me", and they shall answer, saying **ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲥⲱⲛ**, which is, "It is thou who dost bless us". Then he shall place it (the Alb) on his left arm, and he shall sign it with his right hand with three crosses, saying, **ϧⲉⲛⲡ̀ⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙ ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙ ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲟⲩ* ⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲟⲩ-**

fol. 112r

fol. 112v

(1) i. e. Lent.

(2) = December to January.

(3) Ps. XXIX.

(4) Ps. XCII.

(5) Ps. XLII. Cf. the use of this Psalm at the beginning of the Liturgy in the Latin Rite.

ⲱⲧ (1). Then he shall recite the two psalms which we have previously mentioned. Then after he has put on the Alb (Tūniyat), he shall fasten over it the Girdle (Ζωνάριον). If he is girded underneath it (the Alb), it makes no difference (2). Then he shall fold the Amice (Šamlat) in the usual way on the right (3). Then he shall advance and prostrate himself before God in front of the holy altar. Then he shall return and bow in the direction of his brethren the priests, and shall say: ⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲛⲁⲓⲟϯ ⲛⲉⲙⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ ϫⲱ ⲛⲏⲓ ⲉⲃⲟⲗ, which is, " Bless me, O my fathers and my brethren, forgive me! ". Then he shall incline towards the deacons, and he shall advance to shake hands with his brethren the priests, and shall ask them for the help of their prayers for him; for if their hearts are not well disposed towards him, or his heart towards them, then neither his nor their prayers are acceptable, and God forbid this. Then he shall begin, saying: ϣⲗⲏⲗ, (that is), " Pray! ", and the deacon shall answer: ⲡⲣⲟⲥⲉⲩ-ⲭⲏ ⲥⲑⲁⲡⲉ (4). fol. 113r * Then he (the priest) shall bow towards the Haikal (5), and towards the priests, and he shall make the sign of the cross with his hand over the ranks of the deacons. If the patriarch be present, then he shall bow without (making) the sign (of the cross). Then he shall recite the (Prayer) ⲙⲁⲣⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ (Šabahmūt) (6) etc.

O. H. E. BURMESTER.

(1) i. e. ' In the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, One God '.

(2) This means that the priest must put on the Girdle (Ζωνάριον), whether he is wearing a girdle over his cassock or not.

(3) i. e. the Amice is folded and tied round the head on the right side, so that one end hangs down the back, and the other is passed round under the chin to cover the head.

(4) Read: ⲉⲡⲓ ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲥⲧⲁⲑⲏⲧⲉ ' Stand for prayer! ', cf. BUTE, *op. cit.* p. 2.

(5) i. e. the sanctuary.

(6) Cf. BUTE, *op. cit.* p. 3.

THE LAWS OF INHERITANCE OF GABRIEL IBN TURAIK LXX PATRIARCH OF ALEXANDRIA

This code of laws was compiled, so we are told, by Gabriel ibn Turaik, 70th. patriarch of Alexandria (A. D. 1131-1145) [1] with a view to establish uniformity in matters dealing with the inheritances of the faithful.

After explaining that the Christian religion is not concerned with the possessions and goods of this transitory world, and that consequently the Apostles and the early Fathers had not laid down any rules in the matter of inheritances, Gabriel goes on to say that, in the course of time, it was found necessary to make laws for regulating the inheritances of the faithful. Many of these laws, however, applied only to the times when they were made, whilst others were even contradictory. In order, therefore, to bring about uniformity in the matter of inheritances, he determined to compile a new code of laws based on the Scriptures and early Canon Law.

The authorities on which Gabriel has based his code of laws are the Scriptures, the Canons of the Kings, the Didascalia, and the Ecclesiastical Canons.

The Arabic text of these Laws of Inheritance has been taken from MS. Arabe 251 Bibl. Nat., Paris which has been collated with the text of three other MSS. and variant readings are recorded in the notes. These MSS. are as follows:

a) MS. Vat. Arab. 150 Bibl. Vat. Apost. foll. 103r.-104r.

b) MS. Canon No. 5 Library of the Coptic Patriarchate, Cairo, foll. 93v.-96v.

c) MS. Canon No. 6 Library of the Coptic Patriarchate, Cairo, foll 128v.-132v. [2]

(1) For particulars about this patriarch, cf. my articles *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria* in the *Muséon,* t. XLVI (cah. 1-2), pp. 43-54, and *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria* (*First Series*) in the *Orientalia Christiana Periodica* t. I, pp. 5-45.

(2) For a description of the MSS. of the Library of the Coptic Patriarchate, Cairo, cf. my article *The Canons of Gabriel ibn Turaik. LXX Patriarch*

For the collation of the Arabic text of the Laws of Inheritance in the above MSS. of the Coptic Patriarchate, I am indebted to the kindness of my friend Yassa Ef. Abd el Masîḥ, who also very kindly verified from MS. Canon 131 Coptic Museum and from a MS. in the Library of the Coptic Patriarchate the sections quoted by Gabriel ibn Turaik from the Canons of the Kings.

TEXT

MS. Arabe 251, Bibl. Nat. Paris, fol. 352r.

بسم الاب والابن والروح القدس اله واحد. وللاب القديس
المختار انبا غبريال المعروف بابن تريك مختصر فى احكام[1] واريث
وهو مجموع من العتيقة والحديثة. قال لما كان دين النصرانية مبنيا
على رفض هذه الدنيا الزايلة الفانية واطراح قناياها المهلكة البالية
وقصد الدار الخالدة الباقية والتغاير على متاجرها المربحة النامية والتحدير
من غرورها والتخويف من الوقوع فى مصايدها والدخول فيها لقول
الانجيل الطاهر لا تكنزوا لكم كنوزا على الارض حيث الاكلة
والسوس يفسد [والسارقون يتحيلون فيسرقون اكنزوا لكم كنوزا
فى السماء حيث لا اكلة ولا سوس يفسد] ولا يتحيل السارقون

Title (*Variants*) [اله واحد] V. الاله الواحد; V. + له المجد دايما وعلينا رحمته الى الابد امين; له المجد Can. 5 only | [والحديثة] V. CM. + ثالث كتاب للمذكور | [والسارقون — يفسد] supplied from V. |

---

of Alexandria (*First Series*) in the *Orientalia Christiana Periodica*, t. I, pp. 5-6. In the foot-notes to the Arabic text the following sigilla are used: V = Vat. Arab. 150, CM. = Canons Nos. 5 & 6.

فيسرقون وايضا لا تهتموا بالغد فالغد يهتم بشانه ويكفى كل يوم
شره لم يمكن الرسل الحواريون والاباء المتقدمون ان يصنعوا سننا
وقوانينا فيما يختص بقنايا العالم وذخايرهم وما يفرضوه لمخلفيهم من
مواريثهم على حكم امثالهم ثم تجدد من احكام الزمان وتصاريفه ما
اوجب الرخصة فى هذا الوجه واللين والفسحة فيه بحيث لا يدخل
فسادا ولا وصمة على الدين وصار الحكام ينظرون فى مواريث
المومنين على قدر البلاد واحكامها فى كل حين وبمقتضى ما تصل
اليه قدرتهم فى الحال الحاضرة فى فرضها بحيث لا يتفقون على
راى واحد ولا يلحقون فيما يحكمون به بحجة يستندون اليها
ويتمسكون بها وكل منهم يقول انا قانون زمانى وهذا على قدر
معرفتى وعلمى وربما حكم الحاكم فى امر واحد لتطاول الاوقات
بقضايا مختلفة منافية للصواب فرايت كشف ما جآء فى الكتب
المقدسة فى معنى هذه المواريث وتسطير ذلك وتقرير امرا استند
اليه واعول فيما احكم به عليه وبالله اتق واسترشد وعليه اتوكل
فالذى تضمنته الكتب الالهية فى ذلك ان الذى نطقت به التوراة ان
ادم ولد شيث وشيث ولد انوش ثم ينتهى واحد بعد واحد الى

يصنعوا] .CM .Vيضعوا | يختص] CM تختص | لمخلفيهم] .V لمتخلفهم | فسادا]
.V فساد | امرا] added in margin | ينتهى] .V يتلوه ; .CM يتلو | واحد]
.CM واحدا |

ان ينتهى الى الطوفان الذى كان على عهد نوح ثم نقول ان نوح
ولد سام وسام ولد ارفخشاد ثم يتلوا ذلك الى ابراهيم فنقول ان
ابراهيم ولد اسحق واسحق ولد يعقوب فظهر من ذلك ان كل احد
منهم يرث اباه ثم نقول ان يعقوب ولد اثنى عشر ولدا وبارك على
افرام ومنسا وجعلهما كروبيل وسمعون ولديه اكراما ليوسف ابنه
وان نسله يرث ارض الميعاد فهذا دليل ان الولدين يرثا اباهما ولما
ولدت سارة اسحق وفطمته ورات اسمعيل وهاجر يستهزوا به
فقالت لابرهيم اغرب عنى هذه الامة خارجا ليلا يرث ابن الامة
مع ابنى اسحق فصعب ذلك على ابراهيم فقال الله لابرهيم لا يصعب
ذلك عليك لاجل الغلام وامه واسمع جميع ما تقوله * لك سارة fol. 352ᵛ
لانه انما يدعى لك النسل باسحق ويضمن السفر الرابع فى الفصل
الثانى عشر من التوراة ابن بنات صلفحد ابن حام ابن جلعد ابن
منسا من قبيلة منسا ابن يوسف يقدمن وقمن قدام موسى واليعازر
الحبر امام الرووسا وكل الجماعة على باب قبة الشهادة وقلن ان ابانا
مات فى البرية ولم يكن مع الجماعة وقت اجتماعها امام الرب فى

نوح ٣)] V. نوحا | يتلوا] V. يتلو | ابراهيم] V. ابرهيم | فنقول] CM. فيقول ; V.
فنقول | ابراهيم] V. ابرهيم | احد] V. واحد | سمعون] CM. شمعون | فهذا]
V. CM. وهذا | يستهزوا] Can. 5 يهزوا ; Can. 6 يهزون | ابراهيم] V. ابرهيم |
ما] V. omits | ويضمن] CM. يتضمن | ابن بنات] ان بنات have correctly
V. CM. | ابن حام] V. بن حام | جلعد] CM. جلعاد | منسا] CM. منسى |
منسا] CM منسى | وقمن] CM. omit | وقلن] s. l. للشهادة + V. |

جميع قورح على ان بخطيته مات ولم يكن له بنون ولا يمحى اسم
ابينا من قبيلته لاجل انه لا ابن له فاعطونا ميراثنا بين اخوة ابينا
فرفع موسى قصتهم امام الرب فكلم الرب موسى فقال حقا قلن
بنات صلفحد فاعطوهن حصة وملك ميراث بين اخوة ابيهن وكلم
بنى اسراييل وقل لهم ان من مات رجل ليس له ابنا فاجعلوا ميراثه
لابنته وان لم يكن له ابنة فاعطوا ميراثه لاخيه وان لم
يكن له اخ فاعطوا ميراثه لعمه وان لم يكن له عمومة
فاعطوا ميراثه لنسبه الاقرب من عشيرته يرث ماله ويكون ذلك سنة
لبنى اسراييل وحكما على ما امر به موسى. فاما الانجيل المقدس
فانه يقول كان انسان له ولدان فقال الاصغر منهما لابيه يا ابتاه
اعطينى نصيبى من مالك فقسم بينهما ماله ويقول فى موضع اخر
ان واحد من الجمع قال يا معلم قل لاخى يقاسمنى الميراث اما هو
فقال ايها الانسان من اقامنى حاكما ومقسما ثم قال لهم انظروا
واحكموا واحذروا لانفسكم من جميع الظلم فانه ليس حيوة للانسان
بكثرة ماله والدسقلية تقول ادفعوا للايتام مال ابايهم وللارامل مال
ازواجهن . واما قسطنطين فيقول الميراث طبقات ومنازل فالمنزلة

فاعطوا] .V فاعطوه | ويكون] .CM فيكون | المقدس] CM. omit | واحد] .V واحدا | واحكموا] V. CM. omit | واحذروا] added in the margin | تقول] V. CM. فتقول |

الاولى فى الميراث انه ان مات رجل من غير ان يكتب وصية
وخلف اولادا ذكورا واناثا فليورثوا بالسوية وان هو كتب وصية
فليورث ولده كما احب وان اراد ان يصدق من ماله شيا فليصدق
بالربع وان هو مات فجاة وليس له ولد ولم يكتب وصية فليرثه ابوه
ان كان حيا وان لم يكن ابو حيا فيرثه امه واخوته وخواته وللام
مثل حصة احد اولادها وان لم يخلف احد من هولاء فلترثه اعمامه
وان لم يكن له اعمام فليرثه ولد اخته وان لم يكن له ولد اخت فيرثه
عمته واولادها الذكور والاناث ومن كان من القرابه اقرب فهو
الوارث واما كتاب ايوب انه ورث بناته مع اولاده الذكور ومن رسالة
بولس الى قرنثيوس الثانية فى الفصل التاسع وليس يجب على الابناء
ان يذخروا الذخاير لابايهم بل الاباء يذخروا لابنايهم. والذى يسوغ
استعماله فى المواريث بعد ان يصدق من عرض عن الميت ما يصرف
للمحتاجين والبيع ولزوم الميت مثل الكفن* والتابوت واجرة الحمالين fol. 353r
والحفارين كما كتب فى الدسقلية والقوانين الكنايسة مابين اذا توفى
انسان وخلف اولادا ذكور واناث فميراثه لاولاده بالسوية بينهم على
حكم الشريعة الاولى فان كانت له زوجة ولها منه اولاد ذكور واناث
فتكون كاحدهم لقول الانجيل المقدس انهما يكونا كلاهما جسدا

وان اراد] .V واراد | ابو] ابوه V. CM. have correctly | وللام] .V والام | احد من] .V احدا من | يجب] .CM واجب | لابنايهم] .V. CM للابناء |

واحدا وليس هما اثنين بل جسدا واحدا وتقول الدسقلية اعطوا مال الايتام للايتام ومال الارامل للارامل وهو مال ازواجهن وبطرس يقول فى القثاليقون ايها الرجال النساء الذين معكم انية ضعيفة فاكرموهن لانهن يرثن معكم نعمة الحياة بكل نوع فاذا كانوا يرثوا نعمة الحياة فكم بالحرى متاع الدنيا ومن كان له زوجة وليس له منها اولاد وتوفى وليس له قرايب فلها كلما يخلفه فاما بقية الاهل والقرايب فليس يرثون مع الاولاد بالجملة وان لم يكن لها اولاد وكان له وارث غيرها فلها النصف من الميراث والنصف للورثة ومراتب الورثة على هذا الحكم الاب يحجب غيره من الورثة الام والاخوة بالسوية او كاحدهم ثم العم ثم ابن الاخت ثم العمة واولادها الذكور والاناث ومن قوانين الملوك الفصل الثامن والثمنون ان مات رجل من غير وصية وخلف ابنا واحدا او ابنة واحدة ثم توفى ذلك الابن والابنة وامه فى الحياة فان كان له اعمام وولد اعمام فلهم ثلث ميراثه يقسمونه بالسوية والثلثى لامه والميراث ينقطع من النساء بعد الدرجة الاولى فلا يرثن مع الذكور اعنى انه لا ترث بنو الخوات ولا بنو العمات ولا بنو الخالات ولا بنو بناتهن

النساء الذين] .V النساء الذى | نعمة (! CM. omit | فلها — والقرايب] repeated by dittography | والثمنون] .CM والثمانون | ابنا واحدا] .CM ابن واحد | لا ترث] .CM لا يرث ;V لا ترث |

اعنى انه لا يرث بنى البنات مع بنى البنين الذكور فان فقد
نسل الاب من الذكور فحينئذ يورث قبيلته من الاناث فان بعد
نسل الاب فحينئذ يورث نسل ام الرجل والنسبة تنفى البعيد
وتورث القريب ولد الولد لا ميراث له مع الولد ويرث مع الزوج
ولا يرث مع الوالدين ولا الاخوة. والمجد لله دايما ابدا. كمل ما
وجد من القوانين المنسوبة للسيد البطريرك انبا غبريال رزقنا الله
صلواته امين.

تنفى] CM. تبقى | ابدا] Can. 5 adds سر مدا | صلواته] V. صلاته ; CM. prefix بركة.

TRANSLATION

MS. Arabe 251 Bibl. Nat. Paris, fol. 352r.

In the Name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, One God. An Epitome of the laws of Inheritance which is a collection from the Old and New (Testaments) by the saintly and chosen father Anbā Gabriel (Ghabryāl) known as ibn Turaik.

He said that since the Christian religion is built up on the renunciation of this transitory and perishable world and on the rejection of its perishable and decaying possessions, and on the striving towards the eternal and everlasting habitation and on the zeal for its lucrative and increasing merchandise, and upon guarding against its (the world's) vanities and the fear of falling into its traps. and of entering into them, according to the saying of the pure Gospel, 'Lay not up treasures for yourself upon earth where corruption and moth doth eat away and thieves penetrate and steal; lay up treasures for yourself in Heaven where corruption and moth doth not eat away and thieves penetrate not and

steal' [1], and again, 'Be not solicitous for the morrow; for the morrow shall take care of its affairs, and sufficient for each day is its evil' [2], it was not possible for the Apostles (of Jesus Christ) and the early Fathers to make laws and canons (κανών) for what belongs exclusively to the possessions of the world and their treasures, and for what they bequeath of their inheritances to their heirs to be adopted by their equals. Therefore, there was renewed from the judgments of time and its vicissitudes what indulgence warranted in this respect, as well as leniency and latitude in it (this respect), so far as not to produce discord or harm in religion. And the judges began to look into the inheritances of the faithful according to countries and their laws at all times, in so far as their power extended under the present condition to settle them (the laws), since they did not agree in one opinion and did not follow in their judgments arguments in which they could find support and a basis, but each of them says: I am a canon (κανών) of my time, and this was made according to the degree of my knowledge and my understanding. [3] And it often happens that the pronouncements of the judges on one matter are different, and opposed to that which is right by reason of the lapse of time. So I deemed it good to extract whatever is found in the Holy Scriptures in reference to these inheritances, and to write these down, and to establish an authority both to be a support and to be relied upon in matters wherein I judge. In God I trust, and by Him I am directed, and in Him I confide. And that which the Divine Scriptures contain about these (the inheritances) is that which the Law (Taurāt) says: 'Adam (Adām) begat Seth (Šîth), and Seth (Šîth) begat Enos (Anūš)' [4]. Then one came after the other until they reached the Flood which was in the time of Noah (Nūh). Then we say that Noah (Nūh) begat Shem (Sām), and Shem (Sām) begat Arphaxad (Arfakhšād). [5] Then they followed thus till Abraham (Ibrāhīm), and we say

(1) MATT. VI, 19-20.

(2) MATT. VI, 34.

(3) For the Temporary Canons, cf. W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, p. 295.

(4) Cf. GEN. V, 3, 6.

(5) Cf. GEN. VI, 1 and X, 21.

that Abraham (Ibrāhīm) begat Isaac (Isḥaḳ), and Isaac (Isḥaḳ) begat Jacob (Ya'ḳūb) (1), and thus it is evident that each one of them inherited from his father. Then we say that Jacob (Ya'ḳūb) begat twelve sons, and he blessed Ephraim (Ifrām) and Manasseh (Manassā), and made both of them as Reuben (Rūbīl) and Simeon (Simu'ūn) his two sons in honour of Joseph (Yūsuf) his son, (2) and that his posterity inherits the promised land. And this is a proof that two sons inherit from their father, for when Sarah (Sārah) bore Isaac (Isḥaḳ) and had weaned him, she saw that Ishmael (Ismā'īl) and Hagar (Hāğar) mocked him, and she said to Abraham (Ibrahīm): 'Send away from me this bondwoman, so that the son of the bondwoman may not be heir with my son Isaac (Isḥaḳ)'. And this was grevious for Abraham (Ibrahīm), and God said to Abraham (Ibrahīm): 'Let not this be grievous for thee because of the lad and his mother; hearken unto all that Sarah (Sārah) saith (fol. 352v.) to thee, for in Isaac (Isḥaḳ) only shall thy seed be called'. (3) The Fourth Book (Numbers) in the twelfth section of the Law (Taurāt) contains how the daughters of Salphahad (Ṣalafḥad), the son of Ham (Ḥām), the son of Galaad (Ğila'ad), the son of Manasseh (Manassā) of the tribe of Manasseh (Manassā), the son of Joseph (Yūsuf), approached and stood before Moses (Mūsā) and Eleazar (Ilī'aāzar) the priest and before the chiefs and all the congregation, at the door of the tabernacle, and they said: 'Our father died in the desert, and he was not with the congregation at the time when they gathered together against the Lord in the company of Korah (Ḳūraḥ); but he died in his sin, and had no sons, and in order that the name of our father may not be effaced from his tribe, because he had no son, give unto us the inheritance among the brethren of our father.' And Moses (Mūsā) bore this story before the Lord. And the Lord spake to Moses (Mūsā), saying: 'The daughters of Salphahad (Ṣalafḥad) speak right: give unto them a portion and a possession of the inheritance among the brethren of their father. And speak to the children of Israel (Isrāyīl)

(1) Cf. Gen. XXV. 19 and 26.
(2) Cf. Gen. XLVIII. 13-20.
(3) Cf. Gen. XXI, 8-12.

and say to them: If a man die and have no son, then ye shall cause his inheritance to pass to his daughter. And if he have no daughter, then ye shall give his inheritance unto his brother; and if he have no brother, then ye shall give his inheritance unto his uncles. And if he have no uncles, then ye shall give his inheritance unto his kinsman that is nearest to him of his family, and he shall possess his substance. And this shall be a law to the children of Israel (Isrāyīl) and a judgment according to what Moses (Mūsā) was commanded'. (1) As regards the Holy Gospel, it says: 'A man had two sons; and the younger of them said to his father, O father, give unto me my portion of thy substance. And he divided between them his substance'. (2) And it (the Gospel) says in another place: 'One of the multitude said: O master, bid my brother to divide with me the inheritance. But He said: O man, who set me a judge and a divider? Then He said to them: Take heed, refrain, and keep yourselves from all injustice: for a man's life is not in the abundance of his substance.' (3) And the Didascalia says: 'Give unto the orphans the substance of their fathers, and to the widows, the substance of their husbands'. And as regards Constantine (Ḳusṭanṭīn), he says: 'Inheritance is according to classes and orders; and the first order in the inheritance is, that if a man die without having written a will and leave behind male and female children, they shall inherit equally. And if he have written a will, then his son shall inherit as he (the father) desired, and if he (the father) wish to give any of his substance in alms, let him give a fourth part of it in alms. And if he die suddenly, and if he have no son, and if he have not written a will, then his father, if he be alive, shall be his heir; and if his father be not alive, then his mother and his brothers shall be his heirs. The mother (shall receive) the same portion as each of her children. And if none of these survive, then his paternal uncles shall be his heirs, and if he have no paternal uncles, then his sister's son shall be his heir, and if he have no nephew (son of his sister), then his paternal aunt and her

(1) Cf. NUMB. XXVII, 1-11.
(2) Cf. LUKE XV, 11-12.
(3) Cf. LUKE XII, 13-15.

children both male and female shall be the heirs. Whoever is nearest to him in consanguinity shall be the heir'. [1] As regards the Book of Job (Ayūb), (it says): 'he made his daughters heirs with his male children' [2]; and according to the Epistle of Paul (Būlus) to the Corinthians (Ḳurinthiyūs) the Second, in the ninth section. [3] It is not incumbent on sons to lay up treasures for their fathers, but fathers shall lay up (treasures) for sons. What is allowed to be done with inheritances after the deceased's intentions about alms has been made known, is that which is spent on the needy, and the churches, and the requirements of the dead, such as the shroud, (fol. 353r.) and the coffin, and finally the bearers and gravediggers, as is written in both the Didascalia and the Ecclesiastical Canons (κανών). And if a man die and leave behind male and female children, his children (shall divide) the inheritance equally between them according to the rule of the first law. And if he had a wife, and she had from him male and female children, then she shall have the same as each of them; according to the saying of the Holy Gospel: 'they two shall be one flesh, and both of them are not two, but one flesh' [4]. And the Didascalia says: 'Give the substance of the orphans to the orphans, and the substance of the widows to the widows; for it is of the substance of their husbands'. Peter (Buṭrus) says in the Catholicon (Ḳathālīḳūn): 'O men, the women who are with you are weak vessels, so honour them, for they are in every way heirs with you of the grace of life, and if they inherit the grace of life, then are ye rather the utensisils of wealth' [5]. And whoever has a wife and has no children by her, if he die and have no relatives, then she shall have whatsoever he leave behind; and as regards the remainder of the family and relatives, they shall not inherit at all with the children. And if she have no children, or he (the deceased) have an heir other than her, then she shall have half of the inheritance, and the other half (shall go) to the heirs. And the degrees of the heirs are according to

(1) This is taken from the Canons of the Kings, bk. II, chap. 1.
(2) Cf. Job. XLII, 15.
(3) Cf. ? II Corinth. VI, 18.
(4) Matt. XIX, 5-6.
(5) Cf. I Peter III, 7.

LE RITUEL RUTHÈNE DEPUIS L'UNION DE BREST

Dans une série d'articles publiés dans les *Trudy* de l'Académie religieuse de Kiev en 1867 A. CHOINACKI (1) reprochait aux curés orthodoxes de l'Ukraine et surtout de la Volhynie, de se servir dans leur ministère pastoral des rituels édités par les « Uniates » au siècle précédent. Ces rituels édités à Suprasl ', Uniev, Počaev et Léopol couraient encore nombreux dans ces régions soumises à la Russie tsariste. Les prêtres avaient pour eux une préférence manifeste, parce qu'ils les trouvaient de loin supérieurs aux rituels qu'éditait le Saint-Synode. Ils contenaient en effet certaines bénédictions d'objets et d'animaux, certaines prières contre les intempéries de l'air, certaines autres fonctions liturgiques considérées par le clergé et le peuple ukrainien comme un patrimoine national, qui toutes manquaient dans les rituels russes. Mais, ripostait Choinacki, cette excuse ne valait plus depuis que le métropolite de Kiev, Arsène, avait fait paraître en 1863 un rituel supplémentaire, appelé Дополнительный Требникъ, qui offrait précisément à ses ouailles les offices dont elles était si friandes. Pour un autre motif encore les prêtres tenaient aux rituels ruthènes: ils y trouvaient, outre les offices, nombre d'explications dogmatiques, canoniques, liturgiques et morales, tout un ensemble d'instructions précieuses, qui étaient un secours considérable pour le prêtre ne possédant souvent que les rudiments de la théologie dogmatique et pastorale.

(1) A. CHOINACKI. А. Хойнацкій. Западнорусскіе унятскіе требники-сравнительно съ требниками православными и латинскими dans Труды Кіевской Духовной Академіи. 1867. I p. 137-179, II p. 217-252, III p. 88-126. Ces articles furent réimprimés dans l'ouvrage du même auteur: Западнорусская церковная унія въ ея богослуженіи и обрядахъ Kiev 1873, au chapitre quatrième: Западнорусскіе уніятскіе требники, p. 213-389. La même matière avait été développée dans une autre série d'articles: Обозрѣніе уніатскихъ книгъ dans Христіанское Чтеніе СПБ. 1865 I p. 572, II p. 329, 1866 I p. 361, 1867 I p. 741 et 989, dans lesquels les invectives contre les Jésuites ne manquent pas.

Enfin, pour répondre au reproche de latiniser et d'exposer leur foi au danger de l'hérésie en employant des livres liturgiques édités par des catholiques, les Ukrainiens affirmaient que leur rituel ne faisait que reproduire celui édité par Pierre Moghila, ce grand défenseur de l'orthodoxie au XVII[e] siècle. Or, c'est à détruire cet argument que A. Choinacki s'employa de toutes ses forces, et il démontra, non sans succès, que les éditeurs des rituels du 18[e] s. trompaient leurs lecteurs lorsque sur le frontispice ou dans la préface de leurs livres ils imprimaient que leur rituel était copié de celui de Moghila. Sans doute cette accusation tombe en partie à faux et A. Choinacki est le premier à admettre que ces éditeurs ont emprunté d'abondants matériaux à Moghila; mais enfin, et ici l'accusation reprend toute sa force, ces gens avaient modifié en bien des points le texte de Moghila et ils avaient ajouté de nombreux rites qu'on chercherait en vain chez leur modèle, de telle sorte que là où par suite des nécessités de son époque Moghila ne faisait qu'adapter son rituel, les uniates au siècle suivant avaient franchement latinisé; parfois même ils étaient allés jusqu'à traduire simplement un office pris au rituel romain ou polonais. Or, continuait Choinacki, si l'on veut garder la pureté de l'orthodoxie dans le clergé et le peuple ukrainien, il faut à tout prix rejeter cette latinisation et condamner les rituels dont on se sert couramment.

Quoique l'étude du défenseur de l'orthodoxie russe manifeste, par endroits, de l'animosité, elle me paraît cependant suffisamment objective et je crois qu'il faut admettre sans plus le résultat global de ses recherches; je dis « global », parce que pour la rendre tout à fait exacte il faudrait la nuancer beaucoup, comme j'essaierai de le faire dans cet article. Qu'on n'oublie jamais de distinguer des questions qui, quoique très proches les unes des autres, sont cependant diverses: autre chose est de constater un fait, dans l'occurence une latinisation plus ou moins avancée du rituel ruthène, autre chose de justifier le fait constaté, et enfin, ajoutons-le puisque la question ne manque pas d'actualité, autre chose encore est de savoir quel est le rituel qu'il vaut mieux employer aujourd'hui dans l'église catholique de rite slave en Galicie, en Volhynie ou plus au nord, en Russie Blanche. Les divergences d'opinion qui peuvent exister à ce

sujet ne doivent pas nous empêcher de reconnaitre quelle a été l'évolution du rituel ruthène durant les trois derniers siècles, ni quels ont été les facteurs qui ont imprimé un sens à cette évolution. Connaissant mieux le passé, peut-être sera-t-il plus facile de se mettre d'accord sur ce qu'il est opportun et juste de faire dans le moment présent.

Pour mener à bon terme cette étude il m'a paru nécessaire: 1° de retracer en quelques lignes le fond historique sur lequel s'est déroulée l'évolution du rituel en question; 2° de présenter l'inventaire aussi exact et aussi complet que possible de tous les rituels ruthènes édités depuis 1606, année dans laquelle parurent les deux premiers, jusqu'en 1925 et 1926, années où les deux derniers sortirent des presses galiciennes. Ensuite, 3° j'indiquerai les trois étapes qu'ont parcourues les rituels dans les rites sacramentaires. Enfin 4° je confirmerai mes conclusions par une analyse détaillée du rite du mariage.



Sous le nom d'Ukraine on peut entendre aujourd'hui les régions qui s'étendent depuis Przemysl' jusqu'au delà d'Ekatérinoslav, comprenant donc la Galicie orientale, la Volhynie et toute la république ukrainienne soviétique; on y trouve les grandes villes de Léopol, Kiev, Charchov, Odessa. Actuellement ces régions ne forment pas d'unité politique; au point de vue religieux aussi, l'opposition entre la partie occidentale catholique et la partie centrale et orientale orthodoxe est nette. Mais au début du XVIIe siècle les choses ne se présentaient pas ainsi. Une grande partie de ces régions appartenait soit directement soit indirectement au royaume polonais. Ce qu'il faut considérer, ce n'est plus une bande de territoire s'allongeant horizontalement au nord des Carpathes et de la Moldavie, mais un groupe de régions se succédant suivant une ligne presque verticale de la Mer Baltique vers la Mer Noire, englobant avec la Galicie tous les territoires que le prince lithuanien Vitold avait réunis sous son pouvoir et que les Jagellons avaient attachés à la couronne de Pologne. Or, dans cette partie orientale de la Pologne, en Lithuanie, en Russie Blanche, en Podolie, en Volhynie, en Galicie et dans la Russie

Rouge, avec les villes importantes de Vilna, Polotsk, Vitebsk, Mohilev, Cernigov et d'autres encore, la religion chrétienne était connue et pratiquée par le peuple dans sa forme orientale. Ce qui, bien plus qu'un faible lien politique, unissait ces pays c'était le rite, un rite particulier qui était en bien des points différents de celui de Moscou et subissait quotidiennement l'influence polonaise et latine.

Vers la fin du XVI[e] siècle se produisit dans ces régions un évènement religieux d'extrême importance: à Brest-Litovsk quelques évêques proclamèrent leur union avec Rome; évêques, prêtres et fidèles pouvaient, selon les promesses faites par le Saint Siège, conserver leur rite intact. L'union rencontra une forte opposition; à Kiev elle ne put jamais s'établir et à Léopol elle ne s'implanta que plus de cent ans plus tard; plus au Nord les efforts des évêques unis pour grouper le peuple entier sous leur houlette, furent contrecarrés par des mouvements séditieux et surtout par la faiblesse du roi Ladislas IV qui concéda en 1632 la création d'évêchés orthodoxes à côté des évêchés unis. Ce ne fut pas l'apaisement du conflit; bien au contraire, la lutte devint plus violente, sanglante même, et les catholiques virent tomber dans leurs rangs comme martyr après S. Josaphat (1623) encore le B. André Bobola (1657). A cela s'ajouta la révolte des Zaporogues, qui une fois qu'elle fut conduite par Chmielnicki, chercha et trouva appui auprès des Moscovites orthodoxes. La Pologne perdit l'Ukraine et celle-ci passa peu à peu sous la domination de Moscou (1685). Cette domination ne fut pas uniquement politique mais aussi religieuse et rituelle, à tel point que dans sa propre patrie le rite ruthène était, par suite des immixtions répétées de Moscou et plus tard du Saint-Synode, condamné à disparaître pour faire place au rite synodal. La Galicie resta à la Pologne et eut au début du XVIII[e] siècle dans l'évêque Joseph Szumlański, ami personnel de Jean Sobieski, son premier métropolite uni. Là seulement le rite ruthène put survivre après le démembrement de la Pologne; en effet les régions plus septentrionales qui formaient l'ancien grand-duché de Lithuanie, la Volhynie et la Russie Blanche, échurent en partage à l'empire russe; celui-ci parvint dans la première moitié du XIX[e] siècle à détruire l'église unie en faisant entrer un grand nombre de fidèles dans l'église orthodoxe; le rite qu'on leur

imposa fut le rite du Saint-Synode; mais, dans les plaintes de A. Choinacki, nous avons pu précisément constater qu'il n'était pas si facile d'extirper tous les vestiges du rite autochtone. Désormais cependant ce rite n'était plus pratiqué que dans la seule partie de l'ancienne Pologne qui avait été englobée dans l'Autriche-Hongrie. Si déjà auparavant, lorsqu'il était dans les mains des orthodoxes, il n'avait pu se défendre de ressentir les influences latines, il est aisé de comprendre que depuis qu'il fut exercé exclusivement par des catholiques, il résista encore moins vigoureusement à cette influence, quand même celle-ci ne se fit sentir que d'une manière indirecte.



Dresser le catalogue des rituels ruthènes imprimés pourrait sembler un travail aisé. De fait cependant, comme le dit E. Kalužniacki (1), la chose ne fut jamais entreprise d'une manière sérieuse. La base de toute bibliographie russe reste l'ouvrage de V. S. Sopikov rédigé il y a plus de cent ans (2). Depuis lors divers auteurs, comme Rogozin V. I., Undolski V. M., Karataev I., Sacharov I., Pekarski P. ont tâché de reprendre et de compléter Sopikov; d'autres ont inventorié les bibliothèques de monastères, d'universités, de musées; d'autres enfin ont parcouru le pays pour acheter d'occasion des livres en caractères cyrilliques; mais le résultat de ces travaux se trouve très éparpillé dans les revues les plus diverses. En outre, il n'est pas rare de rencontrer des auteurs qui donnent de faux renseignements ou qui sont trop peu au courant de la situation; ainsi quand A. Titov reprochait à Krylovski A. d'avoir dressé un catalogue incomplet des éditions de la confraternité de Léopol et lui indiquait les livres non recensés par lui, Golubev S. put le reprendre vertement en lui montrant qu'aucun des livres qu'il voulait ajouter à la liste de Krylovski, n'avait été édité par la confraternité de Léopol, mais que tous provenaient d'autres imprimeries de cette ville. Titov ne

(1) E. Kalžuniacki Э. Калужняцкій. Къ библіографіи церковно-славянскихъ печатныхъ изданій въ Россіи dans Сворникъ Отд. Русск. Яз. и Слов. И. А. Н. 1887 t. 42, n. 1.

(2) V. S. Sopikov. B. C. Сопиковъ. Опыть россійской библіографія... СПВ. 1813-1821.

semblait pas même soupçonner qu'il pût y avoir d'autres typographies à Léopol que celle de la confraternité (1).

Les imprimeurs eux-mêmes peuvent mettre les bibliographes dans de grands embarras; ainsi Golubev cite le cas du typographe Sliozka qui imprima les premiers exemplaires des évangiles de 1644 sous le nom de la confraternité de Léopol, les derniers sous son propre nom; comme il était en même temps imprimeur et vendeur, on comprend la raison de tels agissements (2). Tel aussi le cas de certains livres dont on ne sait pas s'ils furent imprimés par la confraternité du Saint-Esprit, à Vilna même ou dans une localité non loin de là, à Evje, où au moment des grosses difficultés la confraternité avait réussi à installer une typographie succursale.

Enfin, les Russes ont trop longtemps négligé l'importance des livres édités dans la partie occidentale du pays et les premiers bibliographes les ont manifestement ignorés.

A. I. Milovidov a dressé un catalogue critique des livres anciens slavo-russes imprimés du XVIe au XVIIIe siècle; il limita son catalogue aux ouvrages édités dans les endroits suivants: Vilna, Evje, Mohilev, Kuteino, Buiniči, Polotsk, Suprasl', Grodno, Zabludov, Nieśvież et Ostrog (3). Pour notre but cette liste, très exacte d'ailleurs, est insuffisante, puisqu'elle omet les villes importantes de Léopol et de Kiev et qu'elle s'arrête à l'année 1800. Il est vrai que cette dernière lacune est facilement réparable grâce à l'ouvrage de I. E. Lewicki (4).

Récemment E. I. Pelenski nous a fourni une excellente bibliographie générale et particulière traitant des anciens livres ukrainiens (5); à l'aide des ouvrages cités par lui on trouvera aisément tous les autres écrits qui peuvent donner quelque renseignement utile.

(1) S. Golubev. С. Голубевъ. Объяснительные параграфы по исторіи западно-русской церкви dans Труды Кіевс. Дух. Акад. 1906 III p. 500-507.

(2) S. Golubev. *ibidem* p. 520.

(3) A. I. Milovidov. А. И. Миловидовъ. Старопечатныя славяно-русскія изданія, вышедшія изъ западно-русскихъ типографій XVI-XVIII вв. dans Чтенія Ист. и Древн. Moscou 1908 I, 27 pages.

(4) I. E. Lewicki. *Bibliographie des publications ruthéniennes du XIX*[e] *siècle parues en Galicie comprenant aussi les publications ruthéniennes, éditées en Hongrie et en Boukovine* (1801-1886). Léopol 1888-1895.

(5) E. J. Pelenski. Е. Ю. Пеленській. Библіографія української бібліографії dans Дзвони. Львив II (1932) p. 314-316.

Tableau chronologique et géographique des rituels ruthènes.

Cettinié: 1493-95

1500

Gorazd: 1531

Venise: 1538 (ou 40), 1561?, 1570

Milešev: 1545

Targoviste: 1545

1600

Ostrog: 1606

Striatin: 1606

Vilna: 1617, 1618, 1621, 1624, 1628, —, —, —, 1644, —, —, —, —, —, —, —, —, —, —, —, 1693?, 1697, — (**1700**) —, —, —, —, —, —, 1745, —, —, —, —, —, —, —, —, —, —, —, — (**1800**) 1807

Dolgo-Polje: 1635

Léopol: 1637, 1643?, 1644, 1645, —, —, —, 1668, —, —, —, 1682, 1688, 1689?, 1695, 1697, 1698 (**1700**) —, —, 1719, 1720 A, B, —, —, —, —, —, 1761, —, —, —, —, 1780, —, —, —, — (**1800**) —, —, 1873, — (**1900**) 1925

Evje: 1638

Kiev: 1646, 1652, 1659, 1676, 1677, 1679, 1681, —, 1689, —, 1697, — (**1700**) 1703 A, B?, 1708

Mohilev: 1646

Uniev: 1681, —, —, —, —, —, — (**1700**) —, —, —, —, 1739, —, 1744

1700

Suprasl': 1736, —, —, —, 1760, —, 1766, —, 1776?

Počaev: 1741, —, 1752, —, —, —, 1771, —, 1778, —, 1786, 1791?, 1792, 1796

1800

Przemysl': 1844, —, 1876

1900

Zól'kiew: 1926

Notre tableau chronologique et topographique des rituels ruthènes demande quelques explications.

Les éditions parues avant 1600 n'ont été faites ni par les Ruthènes ni pour eux. Du rituel de Cettinié on n'a sauvé que quelques fragments. Les rituels sortis des monastères de Gorazd et de Milešev, situés en Bosnie et en Herzégovine, étaient destinés au service des églises de leur pays; celui de Targoviste devait suffire aux besoins des églises valaques et moldaves lesquelles à cette époque employaient encore le slavon comme langue liturgique. Les rituels de Venise aussi étaient destinés aux Slaves du sud; cependant ils devaient être bien connus en pays ruthène et jusqu'à Moscou, si l'on peut en juger par les plaintes nombreuses et violentes lancées contre eux par les orthodoxes: par eux les erreurs romaines auraient corrompu la liturgie slave (1). Il serait cependant difficile, je crois, de prouver qu'ils ont influencé les premières éditions ruthènes et je vois encore moins quels arguments sérieux on peut avancer pour soutenir, comme le fait A. Choinacki et après lui bien d'autres, que le rituel illyrien et glagolitique du jésuite Barthélémi Kassich était destiné aux Ruthènes et aux Moscovites.

Un coup d'œil jeté sur le tableau fait voir comment, après les deux premières éditions d'Ostrog et de Striatin, c'est de Vilna d'abord, de Léopol ensuite, rejoint bientôt par Kiev, que sortent les éditions les plus nombreuses. Dès le XVIII[e] siècle les éditions léopoliennes deviennent moins fréquentes, mais à cette allure modérée elles continuent cependant à se mettre périodiquement sur le marché. Celles de Kiev restent, plus tard comme auparavant, nombreuses, mais elles ne nous intéressent plus dès la deuxième décade du XVIII[e] siècle. Alors apparaissent les éditions de Suprasl', d'Uniev et surtout de Počaev; celles de Suprasl' furent reprises aux XIX[e] et XX[e] siècles à Peremysl' et à Zól'kiew. Le rite ruthène étant cantonné dans la Galicie orientale, les livres liturgiques ne s'impriment plus en dehors de ce territoire. Des Ruthènes, il est vrai, ont débordé les Carpathes et des églises se sont fondées en Tchécoslovaquie, en Jougoslavie, en Hongrie et en Roumanie, mais des rituels slaves n'y furent pas édités.

(1) A. Choinacki. dans les articles cités de *Trudy* 1567 I p. 154-156.

Parmi les 61 rituels ruthènes indiqués dans le tableau, il y en a six dont l'existence me parait douteuse et un dont l'identification présente des difficultés spéciales. Examinons-les d'abord.

Le rituel de *Vilna* de *1693* n'est connu que par une indication qu'en fait un livre imprimé en 1715 à Suprasl': Вопросы еллино-российскіе p. 26, 27 (1). Mais, on peut se demander si l'auteur n'a pas fait confusion avec l'édition de 1697 qui est bien attestée.

Une erreur semblable a dû être commise par KRYLOVSKI, qui est seul à connaitre un rituel de *Léopol* de l'année *1643* (2). Ce rituel aurait été composé par Skolski dans l'imprimerie de l'évêque Želiborski; or, nous savons que cette imprimerie ne fonctionna que deux années, en 1645 et en 1646; pendant ce temps ne furent édités que deux livres, entr'autres un rituel que nous connaissons très bien, celui de 1645; on peut donc nier l'existence du rituel signalé par Krylovski.

Un autre, publié aussi à *Léopol,* en *1689,* n'a qu'un seul témoignage en sa faveur, celui de D. ZUBRZYCKI. Mais qui a vu la liste de livres fourni par cet auteur, sait qu'on ne peut pas se fier entièrement à ses informations; de plus, le rituel en question est indiqué avec d'autres livres liturgiques sous la rubrique: 1688 et 1689, les deux années étant prises ensemble (3). Ce serait un in-4°; or nous connaissons un rituel léopolien in 4° de 1688; on peut donc présumer que le rituel signalé par Zubrzycki est celui de 1688.

I. SACHAROV signale deux rituels pour l'année *1703* à *Kiev;* l'un est un in-12° de 198 + 18 pages, bien attesté et malgré son titre inattendu: Правило нужный іереемъ въ крацѣ собранный, un vrai rituel; l'autre est un in-8° de 215 pages. Sakharov est seul témoin de cette dernière édition; Titov qui cependant signale tous les autres rituels imprimés dans la *laura pečerskaia,* ne connait pas celui-ci; en outre le nombre

(1) J. GOLOVACKI. Головацкій И. dans *Zapiski I. A. N.* 1874, Appendice 3, p. 25.

(2) A. KRYLOVSKI. A. Крыловскій. Львовское Ставропигіальное Братство. Kiev 1904, p. 302.

(3) D. ZUBRZYCKI. *Historyczne badania o drukarniach Rusko-Słowiańskich w Galicyi.* Léopol 1836, p. 27. Résumé russe dans le Journal du Minist. de l'Instr. Publ., S. Pétersb. 1838, n. 9 p. 571.

de pages dans les deux éditions est sensiblement le même. Le format, il est vrai, est différent; mais l'on sait combien arbitraire est la manière selon laquelle les bibliographes mesurent les livres. Il y a dès lors un doute sérieux sur l'existence de cette édition B kiovienne de l'an 1703.

Le rituel de *Počaev* de *1791* n'est autre, je pense, que celui de 1792; le renseignement vient d'ALMAZOV A. (1). Cet auteur affirme que ce rituel ne contient pas le rite de la pénitence; j'ai constaté la même absence dans le rituel de 1778, qui est comme celui de 1792 un petit rituel. Comme il n'est pas rare de voir calculer différemment les années lorqu'elles sont comptées selon l'ère de la création du monde, je préfère ici encore voir chez Almazov soit une erreur de calcul, soit une erreur de transcription, plutôt que d'admettre l'existence d'un rituel que personne d'autre n'a jamais rencontré.

Lorque je lus dans les Бібліологічні Вісті de Kiev de 1928, l'inventaire des livres anciens conservés dans la bibliothèque de l'université de Saratov, je crus d'abord y avoir découvert un rituel que personne jusqu'ici n'avait signalé, un rituel de *Suprasl'* de *1776* (2). Mais on ne peut guère se fier à l'auteur de ce catalogue, car en confirmation de son renseignement si inattendu il renvoit à Undolski n. 2523; or à ce numéro Undolski signale une version slave de S. Ephrem. Alors quoi? ou bien la référence est inexacte, ou bien le renseignement lui même, ou bien tous les deux; mais il est fort à parier qu'il faut lire au lieu de 1776 l'année 1766, date à laquelle parut de fait à Suprasl' un rituel.

Enfin il me reste encore à identifier un livre. GOLOVACKI J. cite un rituel de *Léopol* de *1780*, un in-8°, imprimé par la typographie de la confraternité (3). Aucun autre catalogue ne signale ce rituel, à moins qu'on ne puisse l'identifier avec celui qui se trouve au n. 265 (270) du catalogue des livres anciens conservés au Musée national ukrainien de Léopol (4). Malheureusement l'exemplaire du Musée est incomplet et il lui man-

(1) A. ALMAZOV. А. Алмазовъ. Тайная Изповѣдь. Odessa I (1894), p. 551.

(2) Dans la revue citée, à la p. 37.

(3) J. GOLOVACKI. *o. c.*, p. 35.

(4) I. SVIENCICKI. Ил. Свѣницкій. Каталогъ книгъ церковно-славянской печати. (Выд. Церк. Музея во Львовѣ). Жовква 1908, p. 79, au numéro 265 (270).

que la page qui indiquerait le lieu et la date de l'impression. Il est de format long mais peu large, de sorte qu'on pourrait hésiter à l'appeler un in-folio; il contient plus de 239 pages. Des notes marginales écrites à la main, il résulte que le livre a dû être imprimé en 1780 ou même avant cette date; mais il ne se laisse identifier avec aucun autre rituel connu, antérieur à 1780, ni quant au format, ni quant au contenu. On l'identifierait donc volontiers avec celui que signale Golovacki, n'était le format in-8° que celui-ci lui attribue. Voilà l'état de la question, à laquelle une étude patiente apporterait sans doute une solution.



Si maintenant nous voulons tracer la direction qu'a suivie l'évolution du rituel ruthène, au moins dans sa liturgie sacramentaire, que seule nous envisageons ici, il nous faut grouper les rituels non pas selon leur lieu d'origine, car d'une même imprimerie peuvent sortir des éditions bien diverses, même à la distance d'une année ou de quelques mois, mais selon leur parenté spirituelle qui dépasse les limites de lieu et de temps et tient avant tout compte des nouveautés et des changements introduits dans chaque nouvelle édition.

De ce point de vue, on distinguera sans peine trois périodes dans l'évolution du rituel ruthène. La première n'est marquée d'aucun trait spécial sinon par sa fidélité à la tradition liturgique telle qu'elle fut présentée aux éditeurs par les manuscrits de l'époque; la deuxième commence en 1646 avec le rituel de Pierre Moghila, et la troisième qui, suivant la même ligne que la précédente, est marquée encore davantage de l'empreinte latine, s'ouvre par la deuxième édition léopolienne de 1720, année dans laquelle fut tenu le synode de Zamość. Fait curieux: dans chacune des trois périodes, on rencontre un ou plusieurs rituels qui ne suivent pas le courant de l'évolution, mais s'y opposent et veulent ou prévenir le stade suivant ou revenir en arrière à une période déjà dépassée; c'est ce mouvement de flux et reflux qui caractérise encore de nos jours le rituel ruthène : en bien des points et non des moins importants, il est instable.

Les deux premiers rituels publiés en 1606 diffèrent quelque peu entr'eux, comme ils diffèrent d'ailleurs de ceux qui dans les années vingt du même siècle verront le jour à Moscou. Ils contiennent encore peu de rubriques et presque pas d'explications; il n'y a pas encore de trace des caractéristiques qui distingueront le rituel de Moghila; ainsi, par exemple, le rite de la confirmation suit sans interruption d'aucune sorte le rite du baptême. Celui de *Striatin* (Karataev 182), bourg peu distant de Léopol, fut imprimé par les soins de l'évêque Gédéon Balaban et de son neveu Théodore, lequel mourut avant d'avoir pu mettre la dernière main à cette œuvre. L'évêque pour rédiger son rituel avait reçu de Meletius Pigas, patriarche d'Alexandrie, un exemplaire de l'euchologe grec; et de fait. son rituel se rapproche des éditions grecques plus que celui d'*Ostrog*. Celui-ci (Karat. 184, 185) sortit des fameuses presses du puissant prince Constantin Ostrogski; celles-ci, en effet, avaient imprimé en 1581 la première bible russe, restée célèbre par la perfection de son exécution. Le prêtre Damien qui rédigea le rituel, assure que son ouvrage avait été composé à l'aide des vieux manuscrits slaves et des livres grecs, et qu'il était libre de toute hérésie, spécialement de celles des Latins. Le rituel est moins complet que celui de Striatin et n'a pas même de pagination; il eut cependant plus d'influence sur les éditions subséquentes que son rival.

Déjà depuis la fin du siècle précédent, les confrères du Saint-Esprit, aidés en cela par les moines du monastère de même nom, imprimaient à Vilna. L'opposition des catholiques s'accrut cependant de jour en jour; enfin la publication du θρῆνος *To iest Lâment* de Mélécius Smotricki arracha au roi de Pologne, Sigismond III, en 1610, le décret supprimant en même temps le livre et l'imprimerie des confrères. Ceux-ci en établirent aussitôt une nouvelle dans la propriété de Bogdan Oginski, *à Evie*, non loin de Vilna; de ces presses sortit plus tard, en *1638*, un rituel (Karat. 473) joint au missel dans un seul volume. Il est apparenté au rituel *de Vilna* de 1621. En effet l'imprimerie de la confraternité avait bientôt pu reprendre son travail et dans l'espace de onze années, de 1617 à 1628, elle imprima cinq fois le rituel, puis en 1644 une sixième fois. Ces rituels ne sont pas la reproduction d'un même type, ni de celui de 1617, ni de celui de Striatin ou d'Ostrog.

La seule différence de format suffirait déjà à le prouver; ceux de 1617 et de 1618 sont in-4, celui de 1621 in-16°, celui de 1624 in-8°; seul celui de 1628 semble être une réimpression de celui de 1624 pour autant qu'il est permis de tirer cette conclusion du fait que les deux volumes ont le même nombre de pages. Mais il faut en convenir, cet argument est des plus faibles; les rituels de 1617 et de 1618 ont aussi le même nombre de pages et cependant quelle différence entre les deux! Nous en reparlerons bientôt.

Entre le rituel de *1617* (Karat. 234) et celui de *1621* (Karat. 268) on remarque la même différence qu'entre le rituel de Striatin et celui d'Ostrog; comme celui-ci, le rituel de 1621 prescrit, par exemple, pendant l'office de l'extrême-onction, de prononcer à chacune des onctions la formule contre laquelle Moghila laissera entendre de violentes récriminations: « Adiutorium nostrum in nomine Domini ». Le rituel de 1617, comme celui de Striatin, plus conforme à la tradition grecque, oblige le prêtre à réciter pendant les onctions l'oraison: « Pater sancte... ». Je n'ai pu voir d'exemplaire ni de *1624* (Karataev 287), ni de *1628* (Karat. 330), ni de *1644* (Karat. 577) et je ne puis donc pas déterminer à quelle édition précédente ces rituels se rattachent.

Quant au rituel de *1618* (Karat. 242), il doit présenter des traits fort différents des autres rituels de Vilna et même de tous ceux parus avant celui de P. Moghila. Je n'en ai pas vu d'exemplaire (1), mais *A. Almazov* décrit complètement le rite de la pénitence qu'il y a trouvé (2). Or, la conclusion ne peut faire de doute: ce rite de la pénitence, imité de celui des latins et en contraste frappant par sa construction et sa brièveté avec tous les autres rituels ruthènes, moscovites et grecs de l'époque, est en tout point semblable à celui du rituel de P. Moghila. On peut à juste titre se demander si cette latinisation ne s'est pas étendue aux autres rites sacramentaux du même livre. D'autre part, il fut rédigé par les moines du couvent du Saint-Esprit et édité par la Confraternité du même

(1) En dehors de la Russie actuelle on ne signale, que je sache, qu'un seul exemplaire qui se trouverait à la bibliothèque publique de Vilna. Malheureusement, le volume appartient à cette série de livres qui furent relégués pendant la guerre en Russie et ne furent pas encore restitués.

(2) A. Almazov. *o. c.*, I p. 497-502.

nom. La dédicace est faite à Léon Sapieha qui à l'époque troublée des luttes religieuses gouvernait la Lithuanie avec sagesse. Combien serait interessante une étude sur l'origine de ce rituel et sur la relation indéniable qui le rattache au rituel de P. Moghila, par l'intermédiaire duquel, du moins en ce qui concerne le rite de la pénitence, les innovations du rituel de Vilna de 1618, se firent pour ainsi dire accepter officiellement dans le rituel ruthène.

A cette première période appartiennent encore trois rituels de Léopol, celui de Mohilev et, de quelque manière, celui de *Dolgopolje,* en Valachie, de *1635* (Karat. 426). En effet, quoique imprimé (Câmpulung) pour les Roumains, ce rituel est uni par des liens étroits à celui des Ruthènes; c'est de P. Moghila que le voïvode Matthieu Basarab a reçu son typographe Timothée Alexandrovich; c'est de l'imprimerie de la laure des Cavernes que celui-ci a emporté quelques-uns des modèles des images imprimées dans les livres valaques; enfin c'est au rituel d'Ostrog que les rites sacramentaux sont le plus apparentés.

Le rituel *de Mohilev* de 1646 (Karat. 600) ne nous est connu que par Sopikov qui prétend que c'est un in-folio; on ne trouve de lui aucune autre indication.

Des trois rituels *léopoliens,* celui de *1637* (Karat. 451) fut publié par le Confraternité stavropigiaque de l'Assomption et a le format in-4°; c'est tout ce que nous en savons; celui de *1644* (Karat. 573) fut édité par l'imprimeur Sliozka [1] travaillant de temps en temps pour son propre compte; celui de *1645* (Karat. 590) est dû aux soins de l'évêque Żeliborski; celui-ci et Sliozka s'attirèrent les foudres du métropolite P. Moghila; on n'a qu'à lire ce qu'écrit celui-ci dans la préface de son propre rituel sur ceux qui éditent des rituels sans sa permission: ils sont comme des aspics sourds qui ferment leurs oreilles et n'emploient leur langue que pour maudire! On se demande vraiment quelle compétence Sliozka avait pour éditer des livres liturgiques. Son rituel se rattache de près à celui d'Ostrog, tandis que celui de Zeliborski s'en écarte parfois pour suivre l'usage indiqué dans celui de Stria-

[1] I. Ogienko. Ів. Огієнко. Історія українського друкарства. tom. 1. Léopol 1925, p. 95, note 1.

tin; d'ailleurs dans sa préface l'évêque laisse entendre clairement que sur des points de détails dans l'administration des sacrements, il existe beaucoup de divergences entre les prêtres ruthènes. Aucun de ces deux rituels n'est parvenu à s'imposer; ils furent éclipsés par celui de P. Moghila.

Avec le rituel du métropolite de *Kiev* de *1646* s'ouvre la seconde période. Cet ouvrage se fait remarquer tout d'abord par les proportions du volume: ce très gros in-folio est le premier rituel ukrainien qui par sa prestance peut rivaliser avec les éditions moscovites de 1623, de 1625 etc. Il se distingue de plus par la belle exécution des lettres et des gravures, qui assurèrent aux presses kioviennesl e renom d'être les plus parfaites parmi les imprimeries slaves. On remarquera ensuite que l'ordre dans lequel se présentent les offices est nouveau; d'abord les sacrements, puis les sacramentaux et des bénédictions diverses, enfin des oraisons pour certaines circonstances déterminées; certes, en Orient on n'était pas habitué à voir un rituel si bien ordonné! Mais ce par quoi il surpassait tous ses devanciers, était l'addition d'un nombre considérable d'explications d'ordre dogmatique, moral, pastoral, canonique et liturgique occupant jusqu'à 50 pages consécutives; il débute par un traité sur les sacrements, tiré d'ailleurs en grande partie du rituel romain; l'introduction au sacrement de l'eucharistie est particulièrement fournie et celle au mariage, contenant toute la législation canonique sur les empêchements de mariage, est très longue. Toutes ces élucubrations montrent clairement que le rituel avait été composé dans un milieu « contaminé » par l'influence latine, ou plutôt par des auteurs se trouvant au milieu de la lutte que l'orthodoxie soutenait à la fois contre le catholicisme latin bien supérieur à elle par sa culture et par sa renommée et contre le protestantisme dont on accusait les orthodoxes d'être les secrets partisans et d'admettre les erreurs, parce qu'ils étaient en communion avec Cyrille Lucaris. Moghila et ses collaborateurs voulaient montrer aux catholiques et aux unis surtout, que les orthodoxes étaient aussi capables et aussi cultivés que les latins, et qu'ils pouvaient produire des œuvres aussi grandes, aussi exactes et d'aussi grande valeur que leurs adversaires; mais pour ce faire ils étaient bien obligés de se mettre d'abord

à l'école des latins et d'emprunter leurs méthodes et même leur langue. Aussi P. Moghila latinisa, ou si ce mot choque, adapta son rituel aux exigences du moment et se laissa guider dans ses publications par l'exemple de ses rivaux. Dans son rituel, le sacrement de la confirmation se distingue nettement de celui du baptême; la matière, la forme, le ministre de chaque sacrement est indiqué avec précision et en termes scolastiques; la formule qui contient la forme du sacrement, est imprimée en gros caractères et, s'il le faut, au préalable, corrigée ou complétée; les cérémonies ou les oraisons un peu curieuses, comme la prière dite en l'honneur de la sage-femme présente à la naissance du Sauveur, sont omises. Moghila a changé l'aspect du rituel et aussi de mainte cérémonie; ses amis l'excusent de toutes ces innovations, en disant qu'en tout cela l'esprit est resté orthodoxe.

Le rituel fut la dernière œuvre de Moghila; il mourut quelques jours avant que l'édition ne fût entièrement achevée. Aucun rituel subséquent ne l'a reproduite telle quelle, mais à Kiev et surtout à Léopol elle fut prise comme modèle et fut appelée « le » grand rituel. Le rituel léopolien de 1668 dit dans sa préface que le livre est tiré en grande partie du grand rituel de Kiev édité par Moghila; cette affirmation est répétée dans beaucoup d'autres rituels, bien que parfois, comme dans le rituel de Léopol de 1719, l'éloge de Moghila qui accompagne cette notice, soit omis. Le rituel *léopolien* de *1668* (Undolski 828) fut réimprimé en *1682* (Undolski 992), en *1688* (Undolski 1074), en *1695* (Undol. 1178) et en *1719* (Undol. 1593). C'est un bel in-4°, bien ordonné et qui par ses nombreuses éditions a assuré à l'influence moghilienne en Galicie la première place.

Il est difficile de dire quelles sont parmi les éditions de *Kiev* celles qui se rapprochent le plus de celle de Moghila. On ne peut guère se fier à Titov A. lorsqu'il déclare [1] que le rituel de 1652, édité par l'archimandrite Trizna, reproduit celui de Moghila l'abrégeant cependant considérablement quant aux explications et aux notes non strictement liturgiques et omettant les cérémonies moins usuelles. La même réserve

[1] A. A. Titov. А. Тітовъ. Типографія Кіево-Печерской Лавры. Kiev I (1918), p. 320.

s'impose lorqu'il ajoute que les éditions suivantes, de *1659* (Undol. 743), de *1676* (Titov o. c. p. 367), de *1677* (Undol. 913), de *1679* (Undolski 934) et de *1681* (Undol. 968) sont, malgré de légères différences, des réimpressions de celle de 1652. Ceci serait vraiment étonnant! L'édition de 1652 est in-8°, celle de 1659 un in-fol.°, celles de 1677, 1679 et 1681 in-4°. Que ces trois dernières soient très semblables, voire même identiques entr'elles et se rapprochent fort du rituel de Moghila, sans d'ailleurs le reproduire entièrement, il y a des arguments suffisants pour le montrer; elles ont toutes les trois même format et même nombre de pages; de plus elles furent éditées par Innocent Giziel, l'ami et le collaborateur intime et zélé de P. Moghila, comme lui désireux d'égaler la valeur des productions littéraires des latins. A ces trois rituels, il faut ajouter ceux de *1697* (Undol. 1219) et de *1708* (Titov o. c. p. 414) édités par l'archimandrite Joasaph Krokovski. Quant aux éditions de 1652, 1659, 1676 et 1689, je ne saurais indiquer leur degré de dépendance vis à vis de celui de Moghila, et je suis forcé de m'en tenir à l'affirmation bien vague de A. Titov, mentionnée plus haut.

A tout ce groupe de rituels diffusant les innovations moghiliennes, s'oppose un autre groupe moins nombreux mais représentant plus d'églises; il accepte certaines nouveautés, en rejette d'autres. A ce groupe appartiennent les rituels d'Uniev de 1681, de Vilna de 1697, de Léopol de 1697 et 1698, de Kiev de 1703 et de Léopol de 1720. Le rituel *d'Uniev* de *1681* n'est renseigné par aucun catalogue; on en trouve un exemplaire au monastère Saint-Onuphre des PP. Basiliens à Léopol [1]; c'est un petit livre de format in-12°, comptant 256 feuilles jusqu'au sbornik qui contient le calendrier des douze mois; après celui ci est imprimé encore l'office de la confection de l'huile le jeudi-saint, le discours que fera le prêtre à l'occasion de la célébration du mariage et le sermon qu'il prononcera aux funérailles. L'édition fut publiée avec la

[1] Je profite de cette occasion pour exprimer ici ma plus vive reconnaissance envers les Rév. P. Basiliens de S. Onuphre qui m'ont accueilli avec une charité toute fraternelle et spécialement envers le jeune et zélé bibliothécaire le R. P. Roman Lukań qui dans une bibliothèque que les troubles de la guerre avaient mise en désordre, a cherché les livres qui pouvaient mê'tre utiles.

bénédiction de Barlaam Szepticki, archimandrite du monastère d'Uniev; notons que ce monastère avait passé à l'union en 1669; il est d'autant plus étonnant qu'il s'en tienne à un rite moins latinisé que celui de Moghila. Ainsi les cérémonies de la confirmation suivent immédiatement, sans séparation d'aucune sorte, celles du baptême; le rite du cierge introduit par Moghila est rejeté; la confession débute par la récitation des psaumes que Moghila avait laissé tomber; mais à l'oraison: Господи Боже нашъ, Петрови и блудницѣ... il ajoute la formule d'absolution d'origine latine; à la communion des malades il rejette le début ajouté par Moghila à l'imitation des latins c. à. d. le Pax huic domui, l'aspersion avec l'eau bénite et l'oraison; cependant, à la fin du livre, il y a un bref chapitre indiquant la forme de chacun des six sacrements, évidemment à l'usage des prêtres qui devront être attentifs à réciter exactement ces formules.

On comprend plus aisément que le rituel de *Vilna* de *1697* (Undol. 1218) rétrograde; il fut publié au moment où pour quelque temps les orthodoxes de Vilna se sentaient mieux protégés; les moines du couvent du Saint-Esprit mirent de nouveau leur imprimerie en activité et publièrent ce rituel qu'ils dédièrent à Adrien, patriarche de Moscou.

Il est plus difficile d'expliquer pourquoi les rituels *léopoliens* de *1697* et de *1698* — celui-ci n'est qu'une réimpression de l'autre [1] — ne sont pas conformes aux rituels léopoliens qui se succédaient identiques les uns aux autres depuis 1668. Ils sont publiés par la même confraternité; mais ce sont des volumes de petit format et peut-être le motif qui engagea la confraternité à faire cette publication, explique aussi la manière de la faire. Or, dans la préface il est dit à propos des rituels de Kiev qu'ils doivent venir de loin, qu'ils sont trop volumineux et qu'ils coûtent trop cher. On voulait donc les supplanter, au moins en Galicie. Fallait-il pour cela leur donner un caractère moins nettement latin? C'est possible.

A la même famille se rattache le rituel de *Kiev* de *1703* (Undol. 1330); dont nous avons transcrit plus haut le titre étrange.

(1) Les deux rituels sont signalés par A. Krylovski *o. c.*, p. 268 et 303; un exemplaire du rituel de 1698 se trouve chez les PP. Basiliens au monastère de Saint-Onuphre à Léopol.

On comprend que pour faire plus court on ait omis toutes les longues explications introduites par Moghila dans le rituel ruthène; mais pourquoi avoir changé le rite, pourquoi être revenu en partie au moins au rituel d'Ostrog? et cela de la manière dont l'avaient fait les rituels précédents? A Kiev on sentait déjà la main puissante de Moscou déranger les rites indigènes; voulait-on donner une preuve de bonne volonté? Il est difficile de le dire.

Un des rituels les plus curieux est certainement celui de *Léopol* de *1720* (Undol. 1617). Alors que celui de l'année 1719 est un in-4° qui suit la tradition moghilienne, celui-ci est un in-12°, appartenant dans sa première édition au groupe rétrograde qui supprime le rite du cierge au baptême, fait suivre sans séparation la confirmation au baptème, supprime les interrogations à faire aux fiancés au début des fiançailles et au début du couronnement, conserve la récitation des psaumes avant la confession, supprime l'*Asperges* dans la chambre du malade à qui on apporte la sainte communion; et, dans sa seconde édition de la même année et avec pagination inchangée, appartient aux rituels de la troisième période c. à. d. à ceux qui poussent plus loin la latinisation commencée par Moghila. En comparant les deux éditions page par page, voici quels changements furent apportés dans l'administration des sacrements dans la deuxième édition. Dans le rite du baptême: (folio 45) après la récitation du Credo, l'adhésion au Christ est arrangée autrement; puis après l'oraison: Владыко Господи Боже нашъ, призвавый... la 2e édition ajoute l'oraison de la bénédiction de l'eau: Господи Боже вседержителю... – (fol. 55) la formule de l'onction est plus longue et rédigée autrement. — (fol. 56) dans la formule du baptême omission de la finale: nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen. — (fol. 56) addition du rite du cierge. — (fol. 57) après l'onction de la confirmation, omission de la rubrique qui prescrit de faire le tour du pupitre — (fol. 59) omission de l'oraison et du rite de la tonsure, mais au contraire addition d'une instruction pour le laïc dans le cas où celui-ci devrait administrer le baptême, et ensuite addition du rite pour la réception des hérétiques dans l'église. Tandis que le rite du mariage est entièrement réordonné, comme il sera dit plus loin, le rite

de la confession n'a subi aucun changement. Dans le rite de l'extrême onction: au lieu de faire faire l'onction après la lecture de chacun des sept évangiles par chacun des prêtres qui ont récité leur oraison, il n'y a qu'un seul prêtre qui fera les onctions et cela à la fin de la cérémonie, après la lecture des sept évangiles; en outre le prêtre oindra aussi le nez du malade. Le rite de la communion à donner au malade n'a pas été changé.

On voit par là que cette deuxième édition léopolienne de 1720 ne fait qu'inaugurer la troisième période de l'évolution du rituel ruthène; en certains points, il reste en deça des innovations de Moghila, en d'autres, particulièrement dans le rite du mariage et de l'extrême-onction, il va décidément plus loin.

A la troisième période appartiennent en outre 2 rituels de Suprasl', 4 de Léopol, 2 de Vilna, 7 de Počaev, 2 d'Uniev, 2 de Przemysl' et 1 de Zól'kiew. Ils suivent tous le même courant latinisant, dans une mesure d'ailleurs plus ou moins modérée, excepté deux rituels léopoliens qui s'y opposent nettement mais pas violemment, celui que nous appelons de 1780 et celui de 1925.

Le rituel qui a poussé la latinisation le plus loin — je limite mon affirmation aux rites sacramentaux — est celui de *Suprasl'* de *1736* (Undol. 1840); peut-être ceux de *Suprasl'* de *1760* (Milovidov o. c., n. 278) et de *1766* (Undol. 2500) ne diffèrent-ils pas du précédent. Il parut avec l'approbation d'Athanase Szepticki qui n'y avait trouvé rien, dit-il, qui fût en opposition avec les décrets du synode de Zamość. Il débute par une brève instruction dans laquelle on rappelle aux prêtres comment ils doivent administrer les saints mystères; on énumère ensuite les divers préceptes et conseils en les notant par les chiffres: un, deux, trois; puis, après un chapitre sur la matière, la forme des sacrements, leur ministre, l'intention de celui-ci, on ajoute: S'il baptise un enfant de rite latin, il lui est défendu d'exécuter le rite de la confirmation. Tout cela est énoncé d'une manière claire, nette, brève, sur un ton qu'on n'est pas habitué à rencontrer dans les préfaces et les explications des rituels antérieurs.

Pour la confession le prêtre doit revêtir le sticharion сіесть въ кожжу et l'étole, et s'asseoir dans un confessional,

сѣдалище сiесть конфессiоналъ, fourni de grilles, съ кратирцами; on l'avertit des cas réservés et il donnera l'absolution en employant les formules: « Misereatur... Indulgentiam... Dominus noster Iesus Christus... Deinde: Ego te absolvo... Passio Domini... Vade in pace et iam noli peccare ». Lorsqu'il y a beaucoup de pénitents, il est permis d'omettre: Misereatur... Passio.. » Enfin on donne une formule d'absolution spéciale pour les moribonds. Dans les rituels antérieurs, et notamment chez Moghila, on rencontre plusieurs de ces formules, mais dans aucun l'emprunt latin n'était aussi fortement marqué comme dans celui de Suprasl'. Les autres rites sacramentaux présentent le même caractère. Lorsqu'on portera la communion à un malade, le prêtre sera accompagné de deux clercs, il marchera en silence, on sonnera la clochette en rue. Pour l'extrême-onction, on trouve un nouveau rite, tiré de l'ancien: après le début ordinaire, on récite trois tropaires, le prêtre bénit et exorcise, oint le malade en prononçant l'oraison: « Pater sancte », lit une seule épitre, un seul évangile, dit l'oraison Царю святый... et achève l'office en disant le trisagion, un tropaire, les litanies et le renvoi. Au contraire l'office de la bénédiction de l'huile est chanté par sept prêtres ou par le curé, s'il est seul, mais uniquement le jour du Jeudi-Saint; c'est alors qu'on chantera le canon d'André de Crète et qu'on lira les sept épitres et les sept évangiles. Dans la deuxième partie du rituel on rencontre une bénédiction des lis pour le jour de S. Antoine de Padoue et parmi les bénédictions des vêtements sacrés celle de la dalmatique du diacre. Répétons-le, les rituels suivants sont revenus de ces excès. Ainsi, le rituel d'Uniev de 1739 se contente de prescrire au confesseur de se revêtir de l'étole, il n'est plus question de la comsula. Pour l'extrême-onction il conserve le long rite des sept prêtres qu'il est permis aussi à un seul d'exécuter, si on ne peut faire autrement; mais il n'y a qu'un seul prêtre qui fera les onctions et cela à la fin; en outre, ce rituel ajoute le rite abrégé, qui lui-même peut être raccourci jusqu'à se réduire, en cas de nécessité, à une oraison, aux onctions et au renvoi. Le rituel de Počaev de 1771 se rapproche encore davantage de celui, Moghila; il donne de outre le rite abrégé de la confession, aussi le rite long d'autrefois; de même il suppose encore le cas où la cérémonie des fiançailles est séparée de

celle du couronnement. Quant à l'extrême-onction, il dit: là où la coutume existe, il est permis aux sept prêtres de faire les onctions, mais chez nous ce n'est pas l'habitude; et un peu plus loin il fait appel, non seulement aux prescriptions du synode de Zamość, mais aussi à l'euchologe de Benoit XIV.

Quant aux diverses éditions d'une même imprimerie, les deux éditions d'*Uniev*, celle de *1739* (Muzeum Narod. n. 261) et celle de *1744* (ibid. 262), sont identiques; au contraire celles de *Počaev* se divisent en trois groupes: d'abord celle de *1741* (elle se trouve au Muz. Narod. mais n'est pas indiquée dans le catalogue imprimé en 1908) est un peu particulière, celle de *1752* (citée par A. Popov dans son supplément au catalogue de la bibliothèque Chludov, page 2 de la 2e partie) et celles de *1778* (Instit. Stavrop. 150) et de *1792* (Bičkov 109) sont de format plus petit et s'appellent du nom de *maliu trebnik;* elles tendent davantage vers les pratiques anciennes; celles de *1771* (Muz. Narod. 264), de *1786* (Undol. 2823) et de *1796* (Muz. Nar. 267) sont des in-4° et identiques les unes aux autres.

Des deux rituels de *Vilna,* celui de *1745* (Undol. 2012) n'est connu que de Sopikov, tandis que celui de *1807* (Bičkov 169), par sa division tripartite se rattache à celui de Suprasl'.

Les deux éditions de *Przemysl'*, celle de *1844* (Lewicki n. 284) et celle de *1876* (ibid. 1621, 1622) disent en toutes lettres qu'elles reprennent l'édition d'Uniev de 1739; il en est de même de l'édition de *Żól'kiew* de *1926.* A Rodosski il semblait que le rituel de *Léopol* de *1761* (Muz. Narod. 263) ne contenait rien de ces rites latins introduits dans le rituel de Suprasl' et qu'il serait conforme à l'euchologe de Benoit XIV [1]. Cependant dans sa lettre d'approbation, Léon Szepticki note que le nouveau livre fut confronté par ses théologiens avec le rituel d'Uniev de 1739; et de fait, au moins quant aux rites sacramentaux, ce rapprochement se justifie. Un détail m'a frappé: c'est que, dans les explications extraliturgiques, le rituel léopolien omet les paragraphes ou les phrases qui ont trait à l'intention du ministre du sacrement.

Même le rituel de *Léopol* de *1780* (Muz. Narod. 265)

[1] A. Rodosski. A. Родосскій. Къ матеріаламъ для исторіи славяно-русской библіографіи dans Христьянское Чтеніе. S. Peterb. 1881 II, p. 279-281. Et encore: Описаніе старопечатныхъ и церковно-славянскихъ книгъ dans la même revue 1895 II, append. p. 127-129.

manifeste peu de tendances régressives; il réintroduit le rite de la tonsure après la confirmation, présente un rite assez long de la pénitence, tout en donnant aussi le rite bref; il permet à chacun des sept prêtres de faire les onctions sur le malade et enlève de la formule les mots « per istam unctionem », mais il connait aussi les rites abrégés de l'extrême-onction; pour le mariage il tient les deux cérémonies séparées; et par conséquent je le rapprocherais fort du rituel de Počaev.

Avec la même modération, le rituel de 1925 indique, plutôt qu'il ne prescrit, des usages anciens que les rituels post-zamosciens avaient fait oublier.

Ainsi donc la ligne d'évolution du rituel ruthène est nettement tracée; il serait faux de parler d'une entière latinisation ou d'une transformation complète comme ce fut le cas, par exemple pour le rite melchite, lequel s'est entièrement perdu dans le rite byzantin, ou du vieux rite antiochien qui s'est laissé remplacer par le rite de Jérusalem; il serait plus juste de dire que, sous la forte influence des latins causée par la proximité et la supériorité culturelle de ceux ci, augmentée d'ailleurs par le désir de l'église ruthène d'avoir un rite qui fût capable de s'enrichir des valeurs catholiques inconnues ou rejetées par les orthodoxes, le rituel ruthène, depuis l'époque de Moghila et surtout après le synode de Zamość, a accepté certains éléments latins qui ne sont cependant pas entièrement assimilés par une forme de culte, dont l'évolution n'est pas encore achevée.



L'évolution du rite du mariage. — Il suffit de comparer le rite du mariage des rituels ruthènes actuels avec celui des rituels d'Ostrog et de Striatin, pour constater quel énorme changement s'est produit dans ce domaine pendant les trois siècles qui séparent les deux éditions extrêmes. Le rituel actuel se compose d'une seule pièce intitulée Чинъ тайны супружества, l'ancien connaissait deux pièces bien distinctes, l'ordo des fiançailles et l'ordo du couronnement. Les autres différences que nous devrons relever et qui ont leur importance à divers points de vue, pâlissent à côté du changement considérable que nous venons de signaler; en effet, celui-ci atteint la structure même de l'office liturgique. Nous constatons ici un fait qu'il convient d'examiner de près avant de l'approuver ou de le blâmer.

Les principaux changements opérés dans l'office du mariage, sont les suivants: l'introduction dans le rite du couronnement de deux cérémonies de consentement matrimonial, celui-ci se manifestant d'abord dans les interrogations initiales que le prêtre adresse aux futurs époux, puis une seconde fois dans la promesse jurée que font les conjoints avant le couronnement lui même; la suppression de la coupe de vin à laquelle les conjoints devaient boire; la suppression de la cérémonie typique dans laquelle le célébrant conduisait les mariés autour du pupitre; enfin, la suppression du baiser que se donnaient les époux à la fin du rite matrimonial.

Essayons de voir par qui et à quelle époque ces divers changements furent introduits dans le rituel ruthène: cela nous aidera à justifier le jugement que nous avons porté sur l'évolution du rituel ruthène dans les pages qui précèdent.

Je ne puis malheureusement pas tenir compte du rituel de Vilna de 1618 que je soupçonne pour de fortes raisons avoir été le prédécesseur de celui de Pierre Moghila; je n'ai pu le voir (cfr. plus haut p. 373).

Le rite des fiançailles. — Les premiers rituels manifestent entr'eux quelques différences de peu d'importance. Le rituel de Striatin et celui de Vilna de 1617 mettaient *deux oraisons* avant la tradition des anneaux; en cela ils suivaient le modèle grec; tous les autres se contentaient d'une seule oraison, reléguant la deuxième, d'ailleurs remplacée parfois par une autre bien plus longue, après la *traditio annulorum.*

La tradition des anneaux était réglée différemment; tous les rituels cependant employaient la formule: Обручается... que les rituels de Moscou de la même époque ignoraient encore.

Quant au rite de *la jonction des mains* des fiancés avant la deuxième oraison et de leur disjonction après cette oraison, il n'est pas toujours indiqué; rien n'empêche de croire que l'usage en était général.

A première vue on dirait que Moghila, dans son rituel de 1646, n'a pas changé grand'chose à ce rite; il a spécifié que le prêtre doit glisser l'anneau au quatrième doigt, et n'a rien dit de la *commutatio annulorum;* mais, et en cela il innovait ou plutôt il latinisait, il a prescrit au prêtre de poser

aux fiancés sur le pas de la porte de l'église une *triple interrogation.* Le texte de ces interrogations est semblable, sans être identique, à celui qu'on trouve dans les rituels polonais (Cracovie 1631, 1634, 1639, Vilna 1616, 1633, Poznań 1643); lequel d'entr'eux tomba entre les mains de Moghila? Je ne saurais le dire.

Les changements introduits par Moghila sont reproduits dans les rituels de Kiev de 1652 (?), 1677, 1679, 1681, 1697, et dans les rituels de Léopol de 1668, 1682, 1688, 1695, 1719. Mais les interrogations sont rejetées par les rituels suivants: Uniev 1681, Vilna 1697, Léopol 1697, 1698, Kiev 1703 A et Léopol 1720 A.

Le passage définitif au nouvel ordre de choses, c. à. d. *la fusion de l'office des fiançailles et de celui du couronnement* se présente à nous pour la première fois dans le rituel corrigé de Léopol de 1720. Les deux titres annonçant les deux offices ont été remplacés par le titre unique de *Supružestvo;* sous celui-ci se développe l'office du couronnement, lequel, à un moment donné, est interrompu pour laisser place à un rite abrégé des fiançailles; ce rite est réduit à une seule oraison et à la tradition des anneaux avec la formule; c'est tout. C'est Moghila dans son rituel de 1646 qui le premier a lancé l'idée d'un tel arrangement; il est vrai, il le donnait comme une exception et comme un pis-aller; en outre, il ajoutait à l'oraison et à la tradition des anneaux la longue oraison de l'anneau, et ce qui mieux est. il fit placer cet office abrégé tout au début de l'office du couronnement immédiatement après les litanies. Le rituel de 1720 B au contraire intercale cet office bien plus loin dans les cérémonies du couronnement, après la deuxième oraison nuptiale. C'est là qu'il restera dans tous les rituels ruthènes subséquents. Il faut cependant citer une exception: c'est le rituel de Léopol, que nous croyons être de 1780; celui-ci revient à la séparation complète des deux offices; le rituel de Léopol de 1925, plus modéré, sans imposer la séparation, la permet: можетъ.

Les autres différences qu'on rencontre dans le rite des fiançailles se réduisent à peu de chose. Le rituel de Suprasl' de 1736 renverse l'ordre et place d'abord la *traditio annulorum,* puis l'oraison; le rituel d'Uniev de 1739 prescrit *l'aspersion des anneaux avec l'eau bénite* pendant qu'on récite l'orai-

son, imitant ainsi, au moins extérieurement, les latins; il est suivi en cela par le rituel d'Uniev 1744, de Léopol 1761, 1873, de Przemysl' 1844, 1876, de Zól'kiew 1926.

Nous ne nous rendons pas aisément compte de la raison que Moghila avance pour justifier le changement qu'il a proposé, d'ailleurs, à contre-cœur. Chez les Byzantins, existait depuis plusieurs siècles la coutume de faire suivre immédiatement, le jour même du mariage, l'office des fiançailles par l'office du couronnement; il ne semble pas que la chose ait été reçue également par les Slaves qui continuèrent à séparer les deux célébrations. Chez les Latins aussi, il existait un office des fiançailles séparé de celui du mariage et célébré à une date antérieure à celui-ci. Quel était l'usage en pays ruthène et lithuanien au début du XVIIe siècle? Certes, Moghila suppose réelle la situation de gens qui viennent à l'église pour se marier et qui n'ont pas célébré l'office des fiancailles et, ce qui plus est, ne veulent pas le célébrer en ce moment. Alors, plutôt que d'omettre purement et simplement l'ordo des fiançailles, Moghila préféra cette solution, d'intercaler un rite abrégé des fiançailles au début de l'ordo du couronnement. Comme nous l'avons remarqué, ce sont les Ruthènes unis qui ont stabilisé ce procédé et ont fait de ce rite abrégé une partie intégrante du rite du couronnement. Cela donnait en effet à toute la cérémonie un aspect qui le rapprochait quelque peu du cérémonial latin, qui lui aussi débute par les interrogations, la bénédiction et la tradition des anneaux et se poursuit dans la messe nuptiale avec la bénédiction solennelle.

Peut-on accuser le synode Zamość d'avoir influencé le rite du mariage? Il faut, me semble-t-il, répondre négativement. Le synode en effet déclare qu'il existe une grande similitude entre le rite du mariage ruthène et celui des latins et qu'en conséquence il n'y a pas lieu d'apporter quelque changement que ce soit au rite matrimonial en vigueur [1]. Quel rituel les évêques réunis en synode, avaient-ils sous les yeux en faisant cette déclaration? Celui de Léopol 1719 ou celui de 1720 premier tirage, ou déjà le projet du deuxième tirage de 1720? Il serait intéressant de le savoir.

[1] Synod. Zamosc. titulus III § VIII. Mansi, *Ampl. Coll. Conc.*, t. 35, col. 1503.

Le rite du couronnement. — Nous ne nous attarderons pas à indiquer quelles sont *les oraisons* que les divers rituels emploient au cours de cet office. Leur nombre a toujours été flottant dans l'église byzantine et le choix varié; il est même arrivé qu'on soudât l'une à l'autre deux oraisons pour n'en faire qu'une. Que le choix soit tombé en dernier lieu sur celles qui sont maintenant universellement reçues dans le rite byzantin, ce fut l'effet du hasard ou, si l'on veut, de la détermination prise par les premièrs éditeurs de l'euchologe grec publié à Venise; or, il appert que ces auteurs. pour faire leur édition ont eu recours à un manuscrit, bon sans doute, mais qui dans la série des manuscrits grecs que nous connaissons, ne peut montrer ni de multiples ni d'anciens ascendants (1). Au début du XVIIe siècle les rituels moscovites ne s'étaient pas encore rangés au choix des Grecs; c'est que pour faire l'édition de leurs rituels, ils employaient des manuscrits slaves, en ce point différents des manuscrits grecs.

Quant à la place que doivent occuper *l'épitre et l'évangile* dans les cérémonies matrimoniales, le missel moscovite de 1647 et le rituel de 1651 les placent encore, suivant une vieille tradition, avant les trois oraisons nuptiales. Les rituels ruthènes ont adopté dès le début l'ordre existant encore aujourd'hui.

Bien plus d'importance a l'introduction du rite ou des rites de *consentement matrimonial* imposés aux conjoints: la double interrogation du début et la promesse jurée avant l'imposition des couronnes. Le premier qui a osé introduire dans le rituel slave ces deux rites fut P. Moghila. Je n'ai jamais compris comment, en l'occurence, on pouvait laver le métropolite de Kiev de l'accusation ou du crime — si crime il y a! — de latinisation; cette fois, en effet, il ne s'agit plus d'une simple adaptation! Moghila avait pleinement admis la doctrine catholique qui voyait dans le consentement matrimonial, exprimé verbalement, la forme du sacrement et tirait de cette théorie la conclusion logique, que sans cette manifestation verbale il n'y avait pas de sacrement; or, dans son rite elle manquait; il fallait donc à tout prix l'introduire. Il avait

(1) Ambrosios, métrop. de Césarée Ἡ Ἱερολογία τοῦ γάμου. Ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ ἐνάτου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ δεκάτου αἰῶνος. Constantinople 1923 p. 49: un manuscrit de Vatopédi de 1538.

l'exemple des Polonais sous les yeux; il n'avait qu'à faire comme eux. D'ailleurs on peut bien croire que le peuple, au moins dans les villes, pouvait savoir que les latins voyaient dans ce serment prononcé solennellement par les époux l'acte sacramentel, et le trouvaient fort expressif. On peut en outre admettre que cette fois Moghila, en voulant réordonner son rite selon ses propres convictions pouvait en même temps faire plaisir à ses fidèles désireux de voir s'accomplir chez eux aussi un rite aussi émouvant. Sur l'origine et sur la portée des formules introduites par Moghila dans son rituel, j'ai eu dejà l'occasion de parler [1].

Les deux rites du consentement furent acceptés dans le rituel de Kiev en 1652 (?), 1659 (?) 1676 (?), 1677, 1679 (?), 1681 (?), 1689 (?), 1697, dans le rituel de Léopol de 1668, 1682, 1688, 1695, 1719.

Le groupe des rituels rétrogrades omet le rite de l'interrogation mais conserve le rite du serment; ce sont les rituels d'Uniev 1681, de Vilna 1697, de Léopol 1697 et 1698, de Kiev 1703, de Léopol 1780; celui d'Uniev fut encore plus radical: il rejetta aussi les interrogations dans le rite des fiancailles. Ce sont les mêmes rituels qui avaient rejeté la rubrique moghilienne permettant, dans certains cas, de fusionner les deux offices des fiançailles et du couronnement.

Mais voilà que le rituel de Léopol de 1720 B présente comme chose ordinaire la fusion, reprend les deux rites de consentement et, en outre, ajoute à la formule du prêtre: « Quod Deus coniunxit, homo ne separet », admise par Moghila cette autre: « et ego auctoritate mihi concessa... ».

C'est le même rituel qui, pour la première fois, reporte le rite abrégé des fiançailles en arrière, le plaçant après la deuxième oraison nuptiale, de manière à ce qu'il ne fasse plus qu'un avec le rite de la promesse jurée.

Le rituel de Suprasl' de 1736 alla plus loin encore; comme nous l'avons déjà relevé, il introduisit l'aspersion des anneaux avec l'eau bénite et se contenta d'une seule oraison avant le rite des anneaux; dans le rite du consentement il fit ajouter aux autres formules celle-ci: « Vos qui testes estis, ... » Enfin,

(1) A. Raes. *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*, dans « Ephemerides Liturg. » Rome 1933 p. 431-439.

pour donner encore plus de relief à la nouvelle cérémonie, il la fit suivre du chant du psaume *Beati*... dont la place historique se trouve au début de l'office du couronnement. Ainsi il parvint, à faire du rite du consentement le centre de tout l'office, l'imposition des couronnes qui suit, ne devant désormais plus être considérée que comme une cérémonnie complémentaire.

Mais on ne suivit pas les exagérations de Suprasl' et les rituels plus récents prirent pour modèle celui de Léopol 1720 B; celui d'Uniev 1739, 1744, de Léopol 1761, 1873, 1925, de Počaev 1741, 1771, 1786, 1792, 1796, de Przemysl' 1844, 1876 et de Zól'kiew 1926. Un seul fait exception: le rituel que nous croyons avoir été publié à Léopol en 1780; il reprend le texte de l'édition de P. Moghila.

Le rituel d'Uniev cependant a gardé l'aspersion des anneaux et se contenta d'une oraison nuptiale. Le rituel de Počaev reprend les deux oraisons nuptiales, que conseille aussi le rituel de Léopol de 1925, contre celui de 1873 lequel se contente d'une seule.

Dans l'office du couronnement les rituels ruthènes ne firent pas que des additions; ils firent aussi des suppressions. C'est que certaines cérémonies, bien antiques cependant, excitaient les moqueries des latins et n'avaient pour les orthodoxes eux-mêmes qu'une signification purement symbolique ou une signification réelle très douteuse et très effacée. Il s'agit de la cérémonie qu'on peut appeler irrévérencieusement la ronde et de la cérémonie de la coupe du vin. Commençons par celle-ci.

Quand nous considérons les manuscrits les plus anciens de l'euchologe grec, nous constatons très clairement une *bénédiction de la coupe de vin* (1).

Dejà au X[e] siècle cette cérémonie qui se faisait après la fonction liturgique, à la maison des époux, fut jointe au rite sacramentel et s'àccomplit à l'église même (2).

Au XV[e] siècle Siméon de Thessalonique se plaint de ce que les nouveaux mariés ne communient plus pendant la cérémonie du couronnement et peu à peu ce rite de la coupe

(1) A. Dmitrievski. A. Дмитріевскій. Описаніе литургическихъ рукописей. T. II Εὐχολόγια. Kiev 1901, p. 5.

(2) Idem *o. c.*, p. 31, 73 et tous les autres manuscrits jusqu'au XVI[e] s.

prit la place de la communion eucharistique qui est signalée dès l'époque où nous apparaissent les manuscrits grecs [1].

Entre temps ce rite si simple s'était enrichi; on détermina que l'époux bût d'abord une gorgée de vin, puis que l'épouse en fit autant, enfin que l'époux vidât la coupe; en outre il fallait faire disparaitre ou détruire le verre qui avait servi; on le brisait soit en le jetant par terre, soit en le broyant avec les pieds ou avec un instrument; bientôt le prêtre se déchargea de cette opération un peu brutale en passant la coupe à quelque assistant qui la cassait.

A l'époque où on commença à imprimer les rituels, la cérémonie se trouva à ce stade-ci de son évolution. Elle comportait l'oraison de bénédiction de la coupe, l'usage imposé aux deux époux de boire à celle-ci dans un ordre détérminé, et la destruction à caractère symbolique de la coupe qui doit toujours être en verre. Une rubrique interdisait au prêtre de la détruire lui-même.

Le rituel de Moghila ne mentionna pas la coupe parmi les choses à préparer pour l'office du couronnement, passa le rite sous silence, mais conserva l'oraison de bénédiction. Dans celle-ci il introduisit un tout petit changement qui en modifia complètement la signification; au lieu de la formule: « Bénissez, Seigneur, cette coupe », que nous trouvons dans tous les anciens rituels, il fit dire au prêtre: « Bénissez, Seigneur, ceux qui sont couronnés ». Tous les rituels qui suivirent, supprimèrent la cérémonie de la coupe, gardant généralement comme Moghila l'oraison adaptée. Il n'y a que le rituel léopolien de 1925 qui reprenne le rite de la coupe.

Certains rituels cependant ont supprimé aussi l'oraison de bénédiction: ainsi Suprasl' 1736, Uniev 1739, Léopol 1761, 1780.

Quant à la *cérémonie de la procession* il faut croire qu'on la voyait de mauvais oeil ou qu'on ne la comprenait pas. Seuls les trois tropaires chantés par choeur pendant l'exécution du rite, quoique leur formule soit variable, sont conservés partout. Mais la rubrique qui prescrit le rite lui-même, manque déjà, par exemple, dans le rituel de Vilna de 1621 et dans celui de Léopol de 1644. Moghila qui l'a conservée,

[1] Idem *o. c.*, p. 740, 830, 925.

l'accompagne de cette remarque qui n'explique rien (I, 424): « Sache, prêtre, que ce tour en rond pour de bonnes raisons est omis et n'a pas lieu ». Mais les rituels qui ont suivi Moghila, comme celui de Léopol de 1668, omettent et la remarque et la rubrique; même le rituel de Léopol de 1780, n'a pas la rubrique. De nouveau celui de 1925 reprend la procession en rond, simplement, sans ajouter la remarque prudente et sensée de Moghila.

Et la *communion eucharistique,* qu'est-elle devenue? On peut se le demander; car, s'il y a une cérémonie intimement liée à la construction de l'office du couronnement, c'est bien la communion eucharistique. Cet office comprend la lecture d'une épitre, d'un évangile, les litanies avant le Pater, le Pater lui-même, l'oraison de l'inclination et, tout naturellement, la communion aux dons présanctifiés, comme l'indiquent les plus anciens manuscrits grecs. L'ordre de ces cérémonies montre clairement que l'office du couronnement est composé sur le modèle d'une messe des présanctifiés. Chez les Grecs, l'habitude de communier était perdue depuis longtemps.

Parmi les rituels ruthènes je n'en ai vu qu'un seul qui ait retenu le rite eucharistique, celui de Vilna de 1617 (fol. 59 v.): Sacerdos ingreditur ad altare, sumit calicem in quo sunt praesanctificata Sancta Sanctorum, et egressus tradit illis (i. e. sponsis) Sancta mysteria...

En dehors du territoire ruthène on le rencontre aussi; voyez le rituel de Dolgopolje de 1635 et celui de Moscou de 1636. Moghila n'essaya pas de restituer ce rite auguste; il avait déjà besoin de toute son autorité pour empêcher que la cérémonie du mariage ne se célébrât l'après-midi; ni le rituel léopolien de 1780, ni celui de 1925 ne firent davantage des efforts dans ce sens.

Il nous reste encore à signaler un point de quelque importance.

La *formule* qui accompagne le rite *de l'imposition de la couronne* ne fut pas toujours celle, qui est en usage actuellement: « Coronatur servus Dei... ».

Le rituel d'Ostrog a encore la vieille formule: Господи Боже нашъ иже славою и честїю вѣнча сватыя своя мученники, Ты нинѣ вѣнчай рабы твоя сія вѣнцемъ слави и чести, вѣнцемъ мира, вѣнцемъ веселія въ славу отца...

De même le rituel de Léopol de 1644, celui de Dolgopolje de 1635, celui de Vilna de 1621, celui de Evje de 1638, peut-être encore d'autres. Mais déjà dans le rituel de Striatin de 1606 on trouve la formule: « Coronatur... » Celle-ci a donc évincé l'autre, plus ancienne, déjà avant la moitié du XVII[e] siècle.

On voit disparaître bien plus tard l'*oraison: « Martyres »*... qui se disait après l'imposition des couronnes; on la trouve encore dans les rituels suivants, toujours à la même place: Vilna 1621, Evje 1638, Dolgopolje 1635, Léopol 1644, 1645, Uniev 1681, Kiev 1677, 1697, 1703, enfin Léopol 1720 A, B. Puis elle ne parait plus.

Concluons. A côté des petites divergences que l'on rencontre dans les différents rituels, même s'ils sortent d'une même typographie, et à travers les légères modifications qui se manifestent à chaque nouvelle édition, on constate aisément la ligne générale selon laquelle le rite du mariage a évolué: il est allé se rapprochant toujours davantage du rite latin, joignant les deux offices des fiançailles et du couronnement en un seul, faisant converger l'attention et l'intérêt vers la cérémonie des anneaux rattachée au rite du serment solennel, laissant ainsi de plus en plus dans l'ombre l'imposition des couronnes, la reléguant presque parmi les rites accessoires, rejetant enfin du cérémonial les rites plus curieux de la coupe de vin et de la ronde. Ce n'est guère par des changements brusques et violents que l'on en est arrivé là, quoique les décisions de P. Moghila et des catholiques léopoliens de 1720 marquèrent des progrès décisifs, mais à l'encontre de ce mouvement progressif, qu'un courant doctrinal de même direction et des usages profanes avaient précédé, on constate de temps en temps les reprises des conservateurs qui ralentissent le mouvement ou désirent retourner en arrière; ce fait se manifesta clairement dans les rituels édités vers la fin du XVII[e] siècle, et put s'observer sur toute la ligne dans la réaction qui s'éleva contre le rituel de Suprasl' de 1736; on le remarque encore dans le rituel de Léopol de 1780, et finalement dans celui de 1925, de telle sorte qu'il faut bien dire que le rituel ruthène n'est pas encore arrivé au terme de son évolution.

A. Raes S. I.

ORIGINE DE MICHEL WIŚNIEWIECKI ROI DE POLOGNE

L'origine du prince Michel Wiśniewiecki, roi de Pologne de 19. VI 1669 à 10. XI 1673, a été depuis à peu près trois quarts de siècle l'objet de vives polémiques, au cours desquelles plusieurs autres problèmes, ayant trait à l'histoire de Lithuanie, de Pologne, de Galicie et de la Russie Occidentale et tout particulièrement à la sphragistique du XIV et du XV[e] siècles furent soulevés. Nous traiterons en premier lieu de l'origine de ce prince, en second lieu des problèmes qui y sont rattachés.

***

De quelle origine était Michel Wiśniewiecki? Etait-il russe ou lithuanien? Descendait-il d'Olguerd ou de Rurik?

Quand en 1669 ils élevèrent au trône Michel Wiśniewiecki, Polonais et Lithuaniens ne doutaient pas que le prince ne provînt de la même souche que les Jagellons, tellement chers au coeur de toute la nation.

Au XIX[me] siècle Casimir Stadnicki (« Bracia Władysława Jagiełły Olgerdowicza ») fut le premier à en douter. Se basant sur la généalogie pleine d'erreurs du VII[me] Volume du Recueil complet de chroniques russes et sur la donation de Zbaraż par le grand prince Casimir de Lithuanie à Denisko Mukosiewicz (1), il refusa d'admettre que les princes Zbaraźski, Wiśniewiecki et Woroniecki fussent des descendants de Korybut. Il affirma que la descendance de Korybut finit avec ses fils et que la légende de l'origine lithuanienne de ces familles

(1) Круповичъ „Собраніе государственныхъ и частныхъ актовъ" Wilno 1858 T. I p. 21. (Cette donation [du 11. I 1442] fut viagère).

princières ne naquit qu'après l'extinction de la dynastie des Jagellons. Julian Bartoszewicz accepta cette opinion. Tous deux assurèrent que les Zbaraźski n'auraient jamais osé prétendre qu'ils descendaient de Korybut et s'attribuer le nom patronymique de « Korybutowicz » tant que subsistèrent les Jagellons. Le premier acte officiel où un Zbaraźski figure avec le nom de « Korybutowicz » est, d'après eux, la donation de 1579 (sept ans après la mort du roi Sigismond-Auguste, dernier Jagellon) faite par la pr. Anastasie Mikhaïlowna Mstislawski au profit de son mari le pr. Etienne Korybutowicz Zbaraźski ([1]). On rencontre depuis lors une quantité d'actes et de documents avec le patronymique de « Korybutowicz » ajouté aux noms de famille de ces princes. Cette mention des « Korybutowicz » seulement après l'extinction des Jagellons est un des principaux arguments de Stadnicki. Bartoszewicz ne fit que le développer. L'autorité de ces deux savants écrivains fit unanimement accepter leur opinion et l'on alla même jusqu'à nier l'origine princière à ces familles.

Stadnicki aurait parlé avec moins d'assurance s'il avait connu l'original de l'acte d'union de Lublin, document principal de l'histoire lithuanienne. Il y eût vu le nom du pr. Etienne (Stefan) Korybutowitch Zbaraźski et son sceau avec l'inscription: Stefanus + Coributovicz + Dux + A + Zbaraz + et + Cas(t + tr)ocis ([2]). Ce document publié pour la première fois par Silverovicz, fut réédité tout récemment par les professeurs Kutrzeba et Semkowicz dans le recueil magnifique de l'Académie Polonaise: « Akta Unji Polski z Litwą ». L'acte d'union (1569) fut redigé en présence du roi Sigismond-Auguste. Les princes Zbaraźski se servaient du patronymique « Koributowicz » déjà au temps des Jagellons. Ce n'était pas une innovation: au moment de l'union, Etienne Zbaraźski était palatin de Troki, mais le sceau qu'il apposa date des temps où il était castellan de Troki, c'est à dire du 20. IX 1564 jusqu'au 16. III 1566 ([3]) Korybut Olguerdowicz était frère du roi Władysław Jagellon et par conséquent le propre arrière-grand-oncle du roi Sigismond-Auguste. La parenté n'était pas si éloignée; les contemporains devaient la connaître et nul

([1]) Акты, относящіеся къ Исторіи Западной Россіи III 247-249.
([2]) « Akta Unji Polski z Litwą » Kraków 1932 p. 348 N 149.
([3]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » Warszawa 1895 p. 614.

n'aurait pu s'attribuer une parenté avec le roi, sans qu'on s'en aperçut. D'ailleurs à cette époque on ne voit pas encore surgir de prétentions généalogiques, fréquentes dans la suite. Les princes Ostrożski, Druccy et Czetwertinski n'ont jamais prétendu être des Lithuaniens et les princes Olelkowicz, Mstislawski, Korecki, Zbarazski et Wiśniowiecki n'ont jamais pensé à se faire passer pour des descendants de Rurik. On tenait fort à son origine et il est impossible d'admettre qu'une imposture ait pu se produire alors sans soulever des objections. Et, à ce que l'on sait, personne, le roi pas plus qu'un autre n'a protesté contre ce « Korybutowicz ».

Cet argument, qui nous semble très important, ne fut jamais avancé durant la polémique.

En 1895 Wolff a définitivement démontré la provenance des Zbaraźski, Wiśniewiecki et Woroniecki du pr. Théodore (Fedko) Nieswicki (Nieswiczski) et par conséquent leur origine princière. Mais, en même temps, il rejeta l'identité de Fedko Nieswicki avec Fedor Korybutowicz: ces princes ne pouvaient donc descendre de Korybut de Lithuanie ([1]). En même temps il fit la supposition que les princes Nieswicki tiraient leur origine des anciens princes de Tourov-Pinsk, encore qu'aucune de leurs possessions ne se fut trouvée sur le territoire de ces princes. On accepta en général les conclusions de Wolff. Fedor Korybutowicz fut considéré comme une personne complètement distincte de Fedko Nieswicki. Une longue série de documents (voir plus bas) qui sont de 1430 à 1435 témoignent d'une grande activité de la part d'un prince Théodore ou Fedko. Dans un document il est question de Théodore Korybutowicz, dans l'autre de Fedko Nieswicki, mais jamais on ne parle des deux à la fois. Il y a à peu près vingt cinq ans l'auteur de la présente étude publia dans la chronique (Лѣтопись) de la Société Généalogique russe de Moscou un article, où il penchait pour l'identité de ces deux princes. Quelque temps après (en 1911) le pr. J. Puzyna publia une étude bien plus détaillée, où il tâcha de prouver cette identité ([2]). Son article lui attira

([1]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-Ruscy » p. 179; 275; J. Wolff « Ród Gedimina » p. 152 et suiv.

([2]) J. Puzyna « Pochodzenie Fedka Nieświzkiego » Miesięcznik Heraldyczny 1911. IV.

les plus fortes attaques des éminents savants polonais Radzimiński [1], Prochaska [2] et Semkowicz [3].

On avança d'autres faits et documents au cours de cette polémique, qui marqua un progrès réel et enfin la publication de la relation du bailli de Brathean au Grand Maître de l'Ordre Teutonique eut une importance décisive [4]. Il parût impossible de douter encore de l'identité de Théodore Korybutowicz avec Fedko Nieswicki. Le professeur Prochaska se laissa convaincre par ce dernier argument [5]; mais Radziminski et Semkowicz. revenant à la charge, assurèrent que le clerc du bailli de Brathean se trompa et ajouta de son propre fond, que le prince Fedor Korybutowicz était chef (Houptman) de Podolie (cette charge était notoirement occupée par Fedko Nieswicki). Mais c'est surtout l'article du professeur Semkowicz sur les destinées de Losk, domaine de la veuve et ensuite de la fille de Fedor Korybutowicz, qui fit renaître le doute sur l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedko Nieswicki, encore que de nouvelles données, publiées par le professeur Halecki, aient confirmé la thèse de l'identité [6]. Les documents reproduits par Semkowicz [7] donnent (d'abord) l'impression que la descendance masculine de Korybut était finie, mais en les étudiant de plus près on arrive, comme on le verra plus loin, à une autre conclusion.

Avant d'exposer les faits, concernant Fedko Nieswicki arrêtons-nous sur Neswić et voyons s'il n'y a pas au moins une

(1) Radzimiński « W sprawie pochodzenia Fed'ka Nieświzkiego » Miesięcznik Heraldyczny 1911. IV; « Jeszcze w sprawie Fed'ka Nieświzkiego » Ibidem 1912.

(2) A. Prochaska « Czy możliwa jest identyczność kniaziów Nieswieskich z Korybutowiczami » Ibidem 1912.

(3) Semkowicz; articles dans le « Miesięcznik Heraldyczny » 1913 et dans « Rocznik Towarzystwa heraldycznego we Lwowie » Kraków 1926 T. VII An. 1924-1925 p. 202-209.

(4) Voir plus bas; elle fut tirée des Archives de Koenigsberg Ordensbriefarchiv Schublade XXIV/a N 12.

(5) Voir son article « O identyczności ks. Fedka Nieswiezkiego z Fedorem Korybutowiczem » dans « Miesięcznik Heraldyczny 1913 p. 193-194.

(6) Oskar Halecki « Z J. Zamoyskiego Inwentarza Archiwum Kor. » dans « Archiwum Komisji Historycznej » T. XII P. I Kraków 1919 p. 201 et document N 8 p. 217-218.

(7) « Rocznik Towarzystwa heraldycznego we Lwowie » Kraków 1926 T. VII An. 1924-1925 p. 202-209.

faible indication qui permette de supposer que Korybut Olgerdowicz se fut trouvé lui-aussi en possésion de cette localité.

Il y a deux localités qui, portant à peu près le même nom pouvaient donner leur nom aux princes Nieswicki: D'abord Neswicz, village, situé sur la rivière de Polonka, dans le district de Luck (Loutzk) en Wolhynie [1] et ensuite Nieśwież, bourgade (aujourd'hui majorat des princes Radziwill) sur la rivière d'Usza dans le district de Sluck (Sloutzk), à cent et quelques kilomètres au sud de Minsk [2]. Il y avait en Russie une famille princière Nieswicki qui prétendait descendre d'un membre de cette maison émigré en 1508 de Lithuanie à Moscou [3]. La transcription russe Несвицкій indique assez clairement que ce nom provenait de la première de ces deux localités. Plusieurs documents du commencement du XVme siècle semblent autoriser la même conclusion [4]. Ce qui est encore confirmé par l'étude scrupuleuse de Jakubowski. Après avoir analysé toutes les sources concernant Nieśwież, il arrive à affirmer que Fedko Nieswizki et ses descendants tiraient leur nom de Nieswid (Nieświcz) de Wolhynie, mais non de Nieśwież (majorat des Radziwill), qui n'était alors qu'un insignifiant village [5].

Revenons maintenant à Korybut. Il y a un document du 26. IV 1388, où les boyars Jean et Grégoire Neswizski (de Nieświcz), avec d'autres boyars et princes promettent que leur prince Dimitri-Korybut maintiendra son serment de fidélité envers le roi Władysław-Jagellon. S'il ne le fait pas (« que Dieu l'en préserve »), ils l'abandonneront [6]. — Ces deux boyars, comme on peut le constater d'après le document luimême n'ont jamais été princes. Le pr. J. Puzyna a démontré

[1] « Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego « Warszawa 1885 T. VI p. 959 et T. XV (1902) p. 381.

[2] Ibidem (1888) T. VII p. 118-122.

[3] Руммель и Голубцовъ „Родословный Сборникъ" СПетербургъ 1887 T. II p. 166-171.

[4] J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 275-276, où une partie de ces documents est indiquée, de même que la transcription du nom de « Nieswicki » « Nieswidzki » etc.

[5] Jakubowski « Czy istnieli kniaziowie Nieświescy » Ateneum Wileńskie T. I nr. I (1923) p. 1 et suiv.

[6] « Akta Unji Polski z Litwą » p. 17-18 N. 20.

que leur désignation princière provenait d'une erreur [1] commise par Rykaczewski dans son « Inventarium » [2]. L'indication supplémentaire de « Neswizski » (de Nieświcz) donne uniquement la provenance de ces deux boyars, mais ce n'est pas un nom de famille. A la fin du XIVme siècle on rencontre bien rarement des boyars, tant russes, que lithuaniens, qui aient eu des noms de famille. Pour que de simples boyars de Nieświcz puissent prendre part à un acte de caution pour un frère du roi, il fallait qu'il y eut quelque rapport entre eux et lui. Or l'unique explication est que Nieświcz etait une possession du prince Korybut. Ceci devient une certitude, si Fedko Nieswicki était réellement Fedor Korybutowicz et par conséquent fils de Korybut.

On a très peu de données sur Korybut. En 1382 le grand prince Kejstut de Lithuanie entreprit, à ce qu'il paraît, une expédition à Novgorod Siewersk contre lui [3], mais sans atteindre aucun résultat. Cette expédition de Kejstut contre Korybut à Novgorod-Siewersk est confirmée aussi par les annales de l'Ordre Teutonique [4]. Probablement la position hostile de Jagellon l'empêcha de la poursuivre. En automne de la même année 1382 nous voyons Korybut auprès de son frère Jagellon [5]. Le 15 Août 1385 il signe avec Skirguiello, Witold et Languini l'acte des obligations, auxquelles Jagellon s'engagea à Krew devant les représentants polonais [6], lors des pourparlers pour son mariage avec la reine Hedvige de Pologne. Puis, déjà après le mariage de Jagellon, Dimitri-Korybut pr. de Novogrodek confirme par un acte donné à Luck le 23. XI 1386, sa fidélité au roi Władysław-Jagellon, à la reine Hedvige et à la couronne de Pologne [7]; vient ensuite l'acte dont nous avons déjà parlé, ou les princes et les boyars du pr. Dimitri Korybut de Novgorod-Siewersk répon-

(1) Pr. J. Puzyna « O pochodzeniu kniazia Fedka Nieświzkiego » Miesięcznik heraldyczny IV 1911 p. 10-11.

(2) Rykaczewski « Inventarium omnium privileg., litter., dipl., script. et monum. » Paris 1862 p. 375.

(3) П. С. Р. Л. XVII 86; 195; 223.

(4) Smolka « Kiejstut i Jagiełło » p. 65.

(5) Raczyński « Codex dipl. Lith. » c. 57-8 et 59-60.

(6) Akta Unji Polski z Litwą N 1 p. 1-3.

(7) Akta Unji Polski z Litwą p. 12-13 N 16.

dent de la fidélité de leur prince. Il est possible que cet acte ait été le résultat d'un changement dans l'attitude de Korybut. Notons, entre autres qu' il fut signé par les princes David Dmitriévitch e Rusan (Roussan) Plaksicz [1], ce qui prouve que ces deux princes n'étaient nullement parents de Korybut, comme on l'avance quelquefois, mais ses sujets. Cet acte fut suivi par un autre, délivré à Kraków le 18. V 1388 où Korybut déclare solennellement rester fidèle à son cher frère le roi Wladislaw, à la reine Hedvige, à leurs futurs enfants et à la couronne de Pologne [2]. Les chroniques signalent en 1386 encore sa participation à la bataille de Mstislavl (29. IV 1386) contre les princes de Smolensk. Il y prit part avec Skirgiello, Witold, Languini et Constantin Olgerdowicz [3]. Les mêmes chroniques reparlent de lui seulement à l'occasion de son conflit avec Witold en 1393. Battu par Skirgiello et Witold à Dokudowo, il alla s'enfermer à Novgorod(-Siewersk); il y fut fait prisonnier avec son épouse et ses enfants par Witold lui même [4]. Emprisonné d'abord à Wilno, il fut envoyé en Pologne. Il ne fut mis en liberté que grâce à l'intervention de son beaupère le grand prince Oleg de Riazan, qui présenta au roi un acte de garantie pour son gendre [5] (14. XI 1393). D'après la chronique de Stryjkowski (XVIme siècle), Korybut fut dépouillé alors de la principauté de Novgorod-Siewiersk, donnée à Fedor Liubartowicz, et reçut du roi Władysław-Jagellon Braslaw, Chmielnik, Sokoliec, Zbaraż et Winnica [6]. Cette indemnisation de Korybut est confirmée aussi par Paprocki (également du XVIme s.) [7]. On douta de ce témoignage de Stryjkowski, et on assura qu'écrivant sa chronique au moment de la puissance des Zbaraźski, il inséra cette notice par pure complaisance, pour donner une preuve à ces princes de leur extraction de Korybut. D'après le même Stryjkowski, c'est

(1) Ibidem p. 17-18 N 20.

(2) Ibidem p. 19-20 N 22.

(3) П. С. Р. Л. XVII 78, 91, 163, 199, 214, 272, 323, 385, 449, 510.

(4) Ibidem XVII 92-93; 167, 202, 275-276; 325, 387, 451, 514; Kolankowski « Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów » Warszawa 1930. T. I p. 61.

(5) Akta Unji Polski z Litwą p. 29-30 N 32.

(6) M. Stryjkowski « Kronika Polska, Litewska, Źmódska i wszystkiej Rusi » Warszawa 1846 T. II p. 101.

(7) Paprocki « Herby rycerstwa Polskiego » Kraków 1858 p. 832.

Korybut qui fonda les châteaux de Zbaraź et de Wiśniewiec ([1]). On possède deux documents de Fedko Nieswicki, du 7. IX 1434 et du 23. III 1435, où, en faisant sa soumission au roi, il déclare que Zbaraź, Winnica et Chmielnik constituent son patrimoine (ojcowizna-propriété provenant du père) ([2]). Cette indication peut servir de point de départ pour établir son origine et réhabiliter aussi Stryjkowski. Il est bien difficile de supposer, qu'une famille princière de Tourov comme l'a voulu J. Wolff ait pu avoir un patrimoine dans le territoire de l'ancien royaume de Galicie-Lodomérie.

On rencontre encore Korybut une seule fois. En 1404 Korybut avec ses frères Langwini et Switrigaillo accompagna Witold dans son expédition contre Smolensk ([3]). Ce témoignage des chroniques occidentales russes est confirmé aussi par une chronique russe (siméonovskaïa) ([4]).

En toute probabilité il mourut bientôt après. On voit dans la suite le grand prince Witold s'occuper du sort de ses enfants.

Il existe un acte, très endommagé du pr. Dimitri Olgerdowicz ([5]); on croit qu'il s'agit d'une donation faite au couvent « Lawraszew » près de Nowogródek. Le rédacteur du Recueil des Actes de la Russie Occidentale identifia ce Dimitri Olgerdowicz avec Korybut, tandis que des fragments de cet acte montrent qu'il fut donné par Dimitri Olgerdowicz, frère de Korybut. En plus des documents cités plus haut, on possède encore plusieurs actes de 1386 à 1387, où figure Korybut ([6]). Il y apparaît sous le nom de Korybut, ou de Dimitri Korybut, mais jamais sous celui de Dimitri tout court.

Korybut était marié comme on le voit dans le document d'Oleg de Riazan ([7]) avec la fille de ce dernier, Anastasie ([8]). On fait passer souvent à tort cette princesse pour veuve du pr. Dimitri de Druck.

([1]) M. Stryjkowski Opus. cit. T. II p. 101.

([2]) Круповичъ „Собраніе государственныхъ и частныхъ актовъ" Wilno 1858 T. I N XVI et XVII.

([3]) П. С. Р. Л. XVII 50; 332; 393 (sous 1405).

([4]) Ibidem XVIII 150.

([5]) Акты относящіеся къ Исторіи Западной Россіи. T. I p. 22 N 7.

([6]) Danilowicz « Skarbiec dyplomatów » N 538; N 539; N 540; Raczyński opus cit. N VIII p. 46-47; Krupowicz (Круповичъ) T. I N 1.

([7]) Akta Unji Polski z Litwą p. 29-30 N 32.

([8]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 178.

Cette méprise provient de ce qu'on a attribué à Korybut une notice concernant son frère Dimitri Olgerdowicz (+ tué en 1399 à la bataille de Worskla). On a cru que Korybut périt dans cette bataille; or le prince qui y succomba avait pour épouse une veuve du pr. de Druck. Dans la suite on rectifia cette méprise, mais on continua à affirmer que la veuve du Pr. de Druck devint l'épouse de Korybut.

Korybut eut trois fils et plusieurs filles, dont trois, Anastasie, Hélène et Marie nous sont connues.

Hélène fut mariée à Jean II Duc de Ratibor, de la branche de Silésie des Przemyslides de Bohême ([1]). Elle fut conduite en Silésie par l'évêque Pierre de Cracovie en I. 1407 ([2]). Elle perdit son mari le 24. VIII 1424, et vivait encore le 2. III 1449 ([3]). Ses descendants étaient en relations continuelles avec la Pologne et y contractèrent plusieurs mariages. Son arrière petit-fils, Nicolas III Duc de Ratibor, marié avec Anne fille de Zbigniew Tenczinski mourut à Cracovie le 3. XI 1506 ([4]). Il faut croire qu'au moment du procès pour Losk (1505), ses descendants auraient sûrement réclamé leur part, s'ils en avaient eu le droit. Nous relèverons ceci plus loin quand nous parlerons des prétentions du pr. Jean Jaroslawicz sur Losk.

La seconde fille de Korybut Marie comme nous l'apprenons au procès pour Losk fut élevée par Witold et mariée par lui au pr. Théodore de Worotynsk (Worotynski) ([5]).

Anastasie paraît être l'aînée des filles de Korybut. Elle fut la seconde épouse du pr. Vassili III Mikhaïlovitch de Tver-Kachine (+ 1426) veuf depuis 1396 d'Anastasie Vladimirovna de Lithuanie ([6]). Ce mariage fut conclu au plus tard en 1399, donc du vivant de Korybut. En 1400 elle donna jour à un fils, Dimitri, qui mourut enfant. C'est tout ce qu'on sait de cette princesse.

([1]) Grotefend « Stammtafeln der Schlesischen Fürsten » Breslau 1889. Taf. XII N 1 et p. 50 et Nachtrag p. 7; K. Wutke « Stamm und Übersichtstafeln der Schlesischen Piasten » Breslau 1911 Tafel VIII et p. 26.

([2]) Weltzel « Geschichte der Stadt Ratibor » Ratibor 1861 p. 87.

([3]) Zivier « Geschichte d. Fürstentums Pless » I 1906 p. 90, Anm. Urk. 10.

([4]) K. Wutke opus cit. p. 27.

([5]) Акты относящіеся къ Исторіи Западной Россіи I p. 364 N 214.

([6]) N. de Baumgarten « Généalogies des Branches régnantes des Rurikides du XIII au XVI s. » Orientalia Christiana 1934. 94. Table N. VIII N 25.

Un acte de Witold, daté de Nowogródek le 18. VIII 1428, nous apprend qu'il maria une certaine princesse Anna (ou Agathe) au pr. Vassilli Theodorovitch Ostrożski [1] et qu'il lui donna alors Nowostawiec, Ilin, Bozkowiec, Koblin, Ozlejówka et Stupno en pleine propriété. Radzimiński crut reconnaître dans cette princesse une fille de Korybut [2], car un prince Ivan Vassiliévitch (qu'il prit pour Ivan Vassiliévitch Ostrożski), désigne le pr. Théodore Worotynski comme son oncle [3]. Or le pr. Théodore Worotynski, comme on vient de le voir, était l'époux de Marie Korybutowna. Mais, Wolff l'a prouvé, il s'agit ici non du prince Ostrożski, mais du prince Drucki (de Druck) neveu du prince Théodore Lvovitch Worotynski par sa mère, soeur de ce dernier [4]. Il n'est pas exclu, que la pr. Anne ait été elle-aussi fille de Korybut. Witold aurait pu s'en occuper, comme il l'avait déjà fait pour Marie Korybutowna.

Jean fut l'aîné des trois fils de Korybut, nous en parlerons après son frère cadet Théodore.

Sigismond, le second, est le plus célèbre des trois frères. On le rencontre pour la première fois en 1410 à la bataille de Grünwald, à la tête d'un détachement de l'armée. Ensuite on le voit à Nowy Sącz auprès du roi. Il était aussi présent à l'entrevue de ce dernier avec l'empereur Sigismond à Luboml. En 1414 il accompagna le roi dans son expédition de Poméranie et s'illustra par la prise du château de Riesenberg [5]. En 1422 Witold l'envoya à la conquête du royaume de Bohême. Il y combattit durant cinq ans, mais il fut fait prisonnier et renvoyé à la frontière en 1427. Il passa ensuite plusieurs années auprès de sa sœur, la duchesse de Ratibor et ayant embrassé le parti de Switrigaïllo, il prit part avec son frère Théodore Korybutowicz à la bataille de Wilkomir (1435). Il y fut blessé mortellement, fait prisonnier et mourut aussitôt

[1] « Archiwum Książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie » T. I p. 29 N XXX.

[2] Rulikowski i Radzimiński « Kniaziowie i Szlachta » Kraków 1880 « Ostrogscy i Zaslawscy » p. 48-50.

[3] Акты относ. къ Исторіи Западной Россіи T. I p. 363-364.

[4] J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 58.

[5] Dugłosz (ed. Przeździecki) IV pp. 38, 48, 120, 121, 161.

après. Sa vie aventureuse fut écrite par le comte Stadnicki et le professeur Prochaska ([1]).

Pour reconstituer l'histoire de Théodore Korybutowicz, il faut réunir d'abord toutes les données que nous possédons sur lui et sur Fedko Nieswicki. Ce qui a été dit plus haut au sujet d'Etienne Zbaraźski et des boyars de Nieswicz, suggérait déjà l'identité de Théodore Korybutowicz avec Fedko Nieswicki. Développons cet argument avant de parler du dernier article du professeur Semkowicz, qui eut pour effet d'ébranler les résultats, acquis par les recherches du prince Puzyna.

Cette série d'actes et de documents s'ouvre par un acte de 1422 et continue à partir de 1431, donc après une lacune de neuf ans.

1) 22. IX 1422. Le pr. Fedor Korybut signe avec d'autres princes le traité conclu au lac de Melno par Władysław Jagellon et Witold avec l'Ordre Teutonique ([2]).

Parmi les signataires se trouve aussi Switrigaïllo.

2) 19 VI 1431. Fedor Korybutowicz signe avec d'autres témoins l'accord entre Swidrygiello (Switrigaïllo) et l'Ordre Teutonique ([3]).

3) 1. IX (26. VIII) 1431 à Czartorysk le pr. Fedko Niesweźski signe avec d'autres personnes l'accord entre Władysław-Jagellon, Switrigaïllo et l'Ordre Teutonique ([4]).

4) 22. X 1431. Le roi Władysław Jagellon écrit à Svitrigaïllo que le prince Fedko s'oppose à restituer Olczydajew et Jaltuszków à Teodoryk Buczacki Staroste de Podolie ([5]).

Dans la lettre de Fedor Korybutowicz à Switrigaillo (voir plus bas) il est aussi question de Jaltuszków et de son attitude envers les Polonais. Par ce détail nous prouverons que Fedor Korybutowicz était réellement « howptman usz der Podolie » comme l'employé du bailli de Brathean l'indiqua sur sa lettre.

([1]) Stadnicki « Bracia Władysława Jagiełły » p. 50-103; A. Prochaska « Władysław-Jagiełło » T. II 74-77; 79-82; 84, 91, 95, 101, 107, 109, 173-177, 383.

([2]) Dogiel « Codex diplomaticus regni Poloniae et M. D. Lit. » Wilno 1758-1763 T. IV 115; Danilewicz « Skarbiec dyplomatów papieskich, cesarskich, królewskich itd. » Wilno 1860-1862 I N 1359.

([3]) Hildebrand « Liv.-Est-und Curländisches Urkundebuch » T. VIII N 462. Danilewicz « Skarbiec » N 1545.

([4]) Hildebrand VIII N 501; Danilewicz « Skarbiec » N 1562.

([5]) Cod. Epist. II N 198.

5) 8. II 1432. Ce document est un rapport du bailli de Brathean (voith (vogt) tzum (zu) Brathean) au Grand Maître de l'Ordre Teutonique, auquel est jointe la traduction allemande d'une lettre (écrite en russe) du « howptman usz der Podolie » Knyez Foedir Koributowitz au Grand prince Switrigaïllo de Lithuanie [1]. Cette lettre commence par les paroles: « Moi prince Théodore Koributowicz te salue ». Quant aux mots « howptman usz der Podolie » ce n'est qu'une explication ajoutée en tête de la lettre, évidemment par l'employé au sû ou par ordre du Bailli.

Le document en question ne fut publié pour la première fois qu'en 1913, mais son existence avait déjà été connue avant 1820 par Kotzebue qui dit dans son histoire de Switrigaïllo que Fedor Korybutowicz Staroste de Podolie prévenait Switrigaïllo des préparatifs des Polonais [2].

On a cru à une erreur de sa part, car alors Fedko Nieswicki était Staroste de Podolie et non Fedor Korybutowicz [3].

Après la publication de ce document, on assura que l'employé du bailli, peu informé des faits lithuaniens, inventa de toutes pièces que Fedor Korybutowicz était staroste de Podolie. On oubliait que personne n'était alors au courant des affaires lithuanienes et polonaises comme la chancellerie de l'Ordre Teutonique qui avait partout ses agents et correspondants, comme ses riches archives l'attestent suffisamment. Il est certain que l'Ordre n'eut jamais pris Fedor Korybutowicz pour Fedko Nieswicki, si ces personnes eussent été distinctes.

Ainsi ce document à lui seul pourait déjà suffire à établir l'identité de Fedor Korybutovicz avec Fedko Nieswicki; mais cette vérité ressort encore davantage des autres documents.

6) 15. V 1432 à Christmemel le pr. Fedko Nieswiezki avec d'autres princes se porte garant que Switrigaïllo maintiendra son traité avec l'Ordre Teutonique [4].

[1] « List wójta z Bratianu do Wielkiego Mistrza z 8 Lutego r. 1432 » Miesięcznik Heraldyczny 1913 p. 191-192.

[2] Kotzebue Aug. « Switrigail, ein Beitrag zu den Geschichten von Lithauen, Russland, Polen, Preussen » Leipzig 1820 p. 71.

[3] J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 179.

[4] Danilewicz « Skarbiec » N 1603.

7) 28. VII 1432 à Grodno Switrigaïllo fait mention du pr. Wiatko dans sa lettre au Grand Maître de l'Ordre ([1]).

Entre temps les affaires de Lithuanie se compliquaient et Switrigaïllo échappa par la fuite au coup monté contre lui à Oszmiany le 1. IX 1432 par les princes Sigismond Kejstutowicz de Starodoub, Siméon Holszanski et Alexandre Nos. Il vint à Polozk, d'ou nous avons le document suivant:

8) 3. IX 1432 une lettre de Switrigaïllo au Grand Maître de l'Ordre Teutonique où il l'informe, que le « Podoliensis prefectus » lui est resté fidèle ([2]).

Mais le coup d'Oszmiany fit perdre à Switrigaïllo le titre de grand prince et le pouvoir suprême en Lithuanie passa de par la volonté du roi Władysław Jagellon à Sigismond Kejstutowicz. La majeure partie du pays, obéissant au désir du roi, se soumit à ce dernier et beaucoup de princes se joignirent à lui. Du nombre était aussi Fedor Korybutowicz.

9) 15. X 1432 à Grodno l'acte d'accord lithuano-polonais. Les princes Fedor Korybutowicz (« Korituchowicz ») et Alexandre Nos avec d'autres princes se portent garants de l'exécution de cet accord par le grand prince Sigismond Kejstutowicz ([3]).

Par cet accord la Podolie revenait aux Polonais, ce qui n'entrait évidemment nullement dans les vues du pr. Fedor. Il se rendit en Podolie, peut être même au sû du grand prince Sigismond et le 30. XI il remporta à Morachwa une brillante victoire sur les Polonais. Długosz à cette occasion l'appelle « Dux Fethko de Ostrog » (au lieu de Nieswiź ([4]), mais une relation du Comtour du Mewe rectifie cette méprise :

10) 26. XII de Wejtwiszki, Louis de Lansee, Comtour de Mewe informe le Grand Maître de la victoire remportée sur les polonais par « Hertczog Vetko houptman us der Podolie » ([5]).

Il est à noter, que dans cette relation le pr. Fedko n'est pas nommé comme étant habituellement au service de Switrigaïllo.

([1]) Ibidem N 1613.
([2]) Hildebrand VIII N 624.
([3]) Akta Unji Polski z Litwą N 55 p. 81.
([4]) Dlugosz (ed. 1711) T. IV lib. XI p. 488.
([5]) Hildebrand VIII N 611.

Les évènements de Podolie furent probablement la cause de l'acte suivant:

11) 20. I 1433 à Troki, l'acte de l'union du grand prince Sigismond avec la Pologne: il reconnait que la Podolie et la Wolhynie restent en possession de la Pologne. Cet acte est signé entre autres par les princes Fedor Korybutowicz et Alexandre Nos ([1]).

Déçu dans ses plans le pr. Fedor abandonna définitivement Sigismond et passa du côté de son ancien patron, Switrigaïllo. Le pr. Alexandre Nos, se rendant compte que Sigismond ne lui céderait jamais Luck, auquel il aspirait, fit de même ([2]).

12) 9. II 1433. Dans l'appendice au rapport relatif à l'expédition livonienne il est de nouveau question de la victoire de Fedko sur les Polonais. Il y est cité déjà comme partisan de Switrigaïllo: « herczog Fetko in Podolien Switrigals houptman » ([3]).

13) 18 II 1433 le Maître (Herrmeister) de Livonie informe le Grand Maître de l'Ordre que « hovetman us der Podolyen » s'avance à l'aide de Switrigaïllo ([4]).

14) 22. III 1433 « Fedor Nesedwitzky capitaneus Podoliae » signe avec d'autres princes une déclaration au Concile de Bâle, où ils attestent l'orthodoxie et les sentiments catholiques romains du grand prince Switrigaïllo ([5]).

15) 11. IV 1433 de Marienbourg le Grand Maître de l'Ordre écrit à Switrigaïllo que le pr. Michel devrait s'unir « mit herczog Vetko » pour attaquer l'arrière garde des Polonais ([6]).

16) 23. IV 1433. Le commandeur d'Osterode rapporte au Grand Maître de l' Ordre, que Switrigaïllo, après avoir pris Luck au commencement d'Avril confià le commandement de ses troupes aux princes. Nos et Fedko ([7]).

([1]) Akta Unji Polski z Litwą p. 94 N 59; Barwinsky « Zygmunt Kejstotowicz W. Ks. Lit.-Rus. » p. 155.

([2]) Dlugosz (ed. 1711) T. IV p. 461; J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 277.

([3]) Hildebrand VIII N 663.

([4]) Ibidem VIII N 662.

([5]) Martène et Durand VIII 575-576.

([6]) Hildebrand VIII N 677.

([7]) Danilewicz « Skarbiec » N 1661.

17) 3. V 1433. Switrigaïllo écrit de Smolensk au Grand Maître de l'Ordre que « hertogh Vetkoe » se prépare avec toutes ses forces et les tatares à porter un coup aux Polonais (1).

18) 25. V 1433 de Soldau. Le commandeur d'Osterode fait savoir au Grand Maître de l'Ordre que les princes Nosik et Fedko passent du côté des Polonais (2).

Ce n'étaient que de fausses rumeurs; la trahison des princes comme on le verra bientôt n'eut lieu que quelques mois après, mais on voit tout de même que les bruits en couraient déjà.

C'est précisèment alors que Fedko Nieswicki défit près de Kamienec (Kamienetz) Teodoryk Buczazki et le fit prisonnier (3). Ensuite, se réunissant au pr. Alexandre Nos, il s'approcha de Brest-Litewski et l'incendia, mais il dût abandonner le siège du château à l'approche des troupes, envoyées en aide aux assiégés (4).

19) VI 1433. Le Comtour Luis de Lansee avise le Grand Maître de l'Ordre que le pr. Fedko, s'étant joint au prince Alexandre Nos commence une offensive (5).

20) 17. VI 1433 de Mariembourg. Le Grand Maître de l'Ordre conseille à Switrigaïllo d'organiser une forte offensive contre les Polonais et lui indique à cet effet en premier lieu le « herczog Vedko » (6).

Quelques mois après (traité du 25. XII 1433) (7) le Grand Maître de l'Ordre Teutonique s'oblige à abandonner Switrigaïllo. On peut croire que les Polonais firent en même temps des démarches pour attirer de leur côté les princes qui se trouvaient avec ce dernier.

21) 11 (7). IV 1434 Switrigaïllo écrit de Viazma au Grand Maître de l'Ordre, que le Khan des Tatares vient à son aide et que ses troupes ont paru déjà dans le pays de Kiew. Puis il ajoute que le pr. Fedko a fait prisonnier un détachement

(1) Hildebrand VIII N 681.
(2) Danilewicz « Skarbiec » N 1663.
(3) Lewicki « Powstanie Swidrygiełły » p. 328.
(4) Dlugosz (éd. 1711) T. IV p. 499 et 520
(5) Danilewicz « Skarbiec » N 1667.
(6) Hildebrand VIII N 693.
(7) Lewicki « Powstanie Swidrygiełły » p. 338-340.

de Polonais parmi lesquels se trouve une dame, fort en faveur à la cour royale (1).

22) 23 VIII 1434; Werner de Nesselrode, Landmaréchal de Livonie fait mention dans sa lettre de Libau de la capture de Théodoryk (Dietrich) Buczacki (2), dont nous avons parlé plus haut.

Dans la seconde moitié d'Août de 1434 éclata à Kiev, à Luck et en Podolie la trahison contre Switrigaïllo (3). Switrigaïllo eut tout de même le temps de s'emparer du pr. Fedko et de sa famille. Il les fit jeter dans un cachot et se proposait, au dire du pr. Fedko, de les y faire périr, mais grâce à l'intervention de Vincent Szamotulski, Staroste des terres russes, de Michel Buczacki, Staroste de Galicie et d'autres seigneurs polonais, il les remit en liberté (4). Dans son acte de soumission au jeune roi Władysław III (fils de Jagellon) le pr. Fedko, se plaignant de Switrigaïllo, aux yeux duquel il serait noirci par des ennemis, assure qu'il lui resta toujours fidèle. Mais l'intervention des Polonais pour le délivrer donne plus de poids à l'opinion contraire. Il est difficile de supposer que les Polonais eussent fait des démarches en faveur de leur principal adversaire en Podolie, s'il n'y avait pas eu d'entente secrète avec lui. On a vu plus haut (document N 18), que les bruits en circulaient longtemps auparavant.

23) 7. IX 1434; de Krzemenec (l'Acte de soumission). Pr. Fedko Nieswidiskij, Staroste de Krzemenec et de Braclaw prête serment de fidélité au roi Władysław, à la reine (veuve de Jagellon et mère du jeune roi) et à la couronne de Pologne. Il explique qu'il le fait par reconnaissance aux Polonais qui l'ont délivré des injustes persécutions de Switrigaïllo et l'ont sauvé du danger de mort; il souligne qu'il resta toujours fidèle à Switrigaïllo. Il se soumet avec les villes de Krzemenec, de Braclaw et autres qui se trouvaient entre ses mains, à condition qu'on les lui laisse pendant sa vie et que l'amnistie la plus complète soit accordée aux habitants de ce pays, dont les propriétés doivent être garanties. Il demande ensuite que ses possessions de Zbaraż, Winnica et Chmielnik, qu'il

(1) Danilewicz «Skarbiec» N 1684; Lewicki opus cit. p. 347.

(2) Hildebrand VIII N 848.

(3) Lewicki «Powstanie Swidrygiełły» p. 372.

(4) Круповичъ „Собраніе государственныхъ и частныхъ актовъ" I N 16.

tenait de son père, soient confirmées pour lui et sa descendance. En plus il prie qu'on lui garde aussi Sokoliec (Sokoletz), qu'il gagna par son service, et si le roi veut le lui retirer qu'il l'échange contre une possession équivalente. En conclusion, il stipule, que si on ne lui conserve pas toutes ces possesions durant sa vie, il se considérera comme délié de son serment (1).

24) 23. III 1435 à Czerniachow en Wolhynie (localité qui se trouvait dans la principauté de Zbaraż) (2). Pr. Fedko Neswidski Staroste de Krzemenec et de Braclaw renouvelle son acte de soumission au roi et à la couronne de Pologne, mais sans reparler des conditions posées dans l'acte précédent (3).

Le professeur Halecki a reproduit une lettre du pr. Fedko Nieświzki, écrite avant 7. IX 1434 à Hrycko Kierdejewicz, où il parle de son frère le pr. Jean (Juaskonem) (4).

Le pr. Jean Nieswicki était donc le frère du pr. Fedko, et non son père, comme l'a supposé Wolff. Il s'ensuit aussi, comme l'a déjà justement observé le professeur Halecki, que Fedor Korybutowicz est identique avec Fedor Nieswicki. Fedor Korybutowicz avait un frère Jean Korybutowicz et Fedko Nieswicki a précisément aussi un frère Jean Nieswicki.

Revenons maintenant aux évènements de 1435. Le château de Braclaw, pris sur les Lithuaniens par Étienne voïvode de Moldavie, fut remis par lui aux Polonais (5). Ainsi, Switrigaïllo a eu le temps de s'emparer d'une partie des possessions de Fedko. D'après l'accord avec ce dernier on devait lui restituer Braclaw, mais les Polonais y placèrent comme staroste Derslaw Wlastowski. C'est évidemment cette attitude des Polonais à son égard qui poussa Fedko à se réconcilier avec Switrigaïllo. Ce dernier écrit au Grand Maître de l'Ordre Teutonique que les traîtres commencent à revenir et que Krzemenec lui appartient de nouveau (6).

(1) Ibidem I N 16 p. 18.

(2) Грушевськый „Історія Украïни-Руси“ IV 480.

(3) Круповичъ opus cit. I N 17 p. 19.

(4) O. Halecki « Z J. Zamoyskiego Inwentarza Archiwum Kor. » dans « Archiwum Komisji Historycznej » T. XII P. I Kraków 1919 p. 201 et document N 8 p. 217-218.

(5) Dlugosz (édition 1711) T. IV p. 575.

(6) L. Golembiowski « Dzieje Polski za Władysława Jagiełły i Władysława III » Warszawa 1846 T. II p. 37.

En automne de la même année (1. IX 1435) eut lieu la bataille décisive de Wilkomir entre Switrigaïllo et Sigismond Kejstutowicz. Fedor Korybutowicz y prit part avec son frère Sigismond du côté de Switrigaïllo. La défaite de Switrigaïllo fut complète. Plusieurs princes restèrent sur le champ de bataille; d'autres, les plus nombreux, tombèrent prisonniers entre les mains de Sigismond Kejstutowicz. Parmi ces derniers se trouvait aussi Fedor Korybutowicz [1]. Désormais, jusqu'après l'assassinat du grand prince Sigismond (tué la semaine des Rameaux de 1440), on n'entend plus parler ni de Fedor Korybutowicz, ni de Fedko Nieswicki. C'est que le vindicatif Sigismond ne laissait jamais ses ennemis lui échapper. On peut supposer que Fedor Korybutowicz ne recouvra la liberté qu'après la mort de Sigismond.

Nous ne le rencontrons plus qu'une fois. En 1440 le prince « Hobotko Koribut » vint aux bords du Niemen, avec d'autres princes et seigneurs lithuaniens, pour y saluer le jeune grand prince Casimir, lors de son entrée en Lithuanie pour y occuper le trône de Wilno [2].

Il dût mourir bientôt après, car nous possédons un document de son épouse, écrit vers 1444, dont on peut conclure qu'elle était déjà veuve depuis quelque temps [3]. La donation viagère de Zbaraź par Casimir a Denisko Mukosejewicz [4] faite le 11. I 1442 laisse entendre que l'ancien possesseur de ce domaine était déjà mort.

Il n'est pas difficile de constater, après avoir jeté un coup d'œil rétrospectif sur tous les documents énumerés et les faits exposés, qu'aucun d'entre eux ne contredit l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedor Nieswicki. On ne voit jamais figurer les deux noms ensemble, c'est toujours tantôt l'un tantôt l'autre. La signature de l'acte N. 2 par Fedor Korybutowicz est caractéristique: deux mois après, cet acte fut renouvelé (voir N. 3) on s'attend à y voir sa signature, mais on y trouve celle de Fedko Nieswicki. Plus loin encore on voit que tous ces documents et

(1) П. С. Р. Л. XVII 64; 107; 136; 182; 287; 337; 398; 464; 532.

(2) Dlugosz (éd. 1711) T. IV lib. XII p. 655.

(3) « Rocznik Towarzystwa heraldycznego we Lwowie » Kraków 1926 T. VII An. 1924-1925 p. 202.

(4) Круповичъ opus cit. I N 19. Акты относящіеся къ исторіи южной и Западной Россіи T. II N 73.

faits se complètent les uns les autres. Ainsi par exemple la capture de Fedor Korybutowicz à la bataille de Wilkomir explique précisément comment Fedor Nieswicki disparut alors de l'histoire. Enfin la lettre du bailli de Brathean dissipe les derniers doutes. Ainsi il faut considérer comme définitivement acquis que Fedor Korybutowicz n'est qu'une personne avec Fedor Nieswicki et qu'il s'appele Fedor Korybutowicz Nieswicki. On a vu plus haut comment quelques indices laissent croire que Nieswic a appartenu aussi à Korybut Olgerdowicz. Nieswic donna son nom à la descendance de Korybut. On voit ses arrière-petits-fils user encore de ce nom. On ne sait pas quand et de quelle manière Nieswic sortit de la famille. En 1446 on y voit résider Switrigaïllo. C'est de Nieswich qu'il confirma dans ses possession par un acte du 20. XI 1446 le pr. Ivan Dmitriévitch Holownia Ostroźscki (1).

L'histoire du passage de Zbaraź d'abord à Denisko Mukosejewicz et ensuite aux descendants de Fedor Korybutowicz est aussi très obscure. Le grand prince Casimir par charte du 11 I 1442 (2) donna Zbaraź en possession viagère à Denisko Mukosejewicz; il lui donna en même temps dix neuf paroisses dans le district de Krzemenec. Les descendants de Denisko, comme par exemple Stecko Mukosejewicz (3), se trouvaient encore au XVIme siècle propriétaires de quelques unes de celles-ci. Quant à Zbaraź, on le voit du vivant de Denisko entre les mains de descendants de Fedor Korybutowicz. Denisko vivait encore en 1466 (4) et Zbaraź dès avant 1463 appartenait (5) indiscutablement aux petit-fils de Fedor Korybutowicz. Si Denisko a réellement possédé Zbaraź, ce ne fut que pour une courte durée. On trouve une indication, sans date, que le pr. Vassili Fedorowicz (fils de Fedor Korybutowicz Nieswicki) intenta un procès à Denisko Mukosejewicz (6), mais on ne sait pas pour quelle raison. En tout cas Vassili Fedorowicz Nieswicki rentra en possession de Zbaraź. Le 9. VII 1463

(1) Metr. Lit. (Волынская Метрика) кн. зап. 6 k. 221.

(2) Круповичъ opus cit. I N 19.

(3) Archiwum Książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie III p. 304 N CCCXVII.

(4) Archiwum Sanguszków (opus cit.) T. I p. 61. NN LXIV et LXV.

(5) Ibidem T. I p. 54-55 N LVII.

(6) Metr. Lit. (Книга записей Z 25, K. 156).

ses fils « Par la grâce de Dieu » les princes Vassili, Semen et Soltan Vassilieviczi Zbaraźski partagent entre eux leur domaine ancestral (qui leur vient de leur père et de leurs aïeux ([1]). D'après ce partage Vassili eut Zbaraź avec 30 paroisses, Semen eut Kolodeen avec 21 paroisses, Soltan obtint Wiśniewiec avec 12 paroisses et la princesse douairière Maniow avec 10 paroisses en possession viagère. La formule « Par la grâce de Dieu » employée dans cet acte par les trois frères n'était usée à cette époque que par les membres de la famille régnante de Lithuanie; on ne la retrouve pas dans les actes des princes Rurikides Ostroźscy, Druccy et Czetwertinski, qui alors dépendaient de la Lithuanie ([2]). Un de ces frères le pr. Semen Vassiliévicz Nieswicki est connu encore par un acte antérieur à celui-ci. Le 22. XII 1461 il acheta à Ivachko Ditchko (Dyczko) Vassiliévitch le domaine de Rowno (qui devint dans la suite une ville) ([3]). Il n'eut les moyens de le faire qu'après la mort de son père; or Zbaraź appar tenait à la famille avant 1461. Un autre frère Vassili Vassiliévitch, est la souche des maisons princières Zbaraźski, Wiśniowiecki et Woroniecki, dont les généalogies, à partir de lui' reposent déjà sur des documents ([4]).

Le pr. Fedor Korybutowicz Nieswicki eut en plus de Vassili encore un autre fils, Georges Fedkowicz Neswecki connu seulement par un acte de 1467 par lequel il assura la dot de sa femme Anastasie, fille de Jean Muszata, sur ses domaines de Zaborol, les deux Zytyn etc. ([5]).

Nous avons promis de reparler de Jean, fils aîné de Korybut après avoir terminé avec son frère Théodore (Fedko). Ce que nous venons de développer a prouvé définitivement l'identité de Jean Korybutowicz avec Jean Nieswicki. On sait

([1]) Archiwum Sanguszków (opus cit.) T. I p. 54-55 N LVII.

([2]) On pourait objecter à l'affirmation que les princes Ostrozski, Czetwertinski et Druccy ne s'intitulèrent jamais « Par la grâce de Dieu » l'existence d'un document, dans lequel le pr. Frédéric d'Ostrog s'intitule « Fredericus Dei gratia dux Russiae alias Ostrogh (Grünhagen « Geschichtsquellen der Hussitenkriege » Breslau 1871 T. VI 59, N. 81). Mais ce document appartient à la Bohême, non aux Etats Polono-Lithuaniens.

([3]) Ibidem T. I p. 53-54 N LVI; Metr. Lit. Ks. Z. N 6 p. 230.

([4]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 392, 552, 577 et 606.

([5]) J. Wolff « Ród Gedimina » 158; Metr. Lit. Ks. Z. N 6 p. 224. (Волынская Метрика).

en général très peu de choses sur ce prince. Il apparaît pour la première fois en 1403. Les princes Fedor Danilowicz Ostrozski et Jean Neswiski signèrent alors un acte ([1]), par lequel Witold s'obligeait devant le roi Władysław Jagellon à ne pas s'entendre avec les chevaliers de l'Ordre Teutonique et de Livonie sans son consentement ou à son insu. Ensuite en 1431 Jean Korybutowicz avec d'autres princes et seigneurs se porte garant des prisonniers lithuaniens ([2]). Ivan Nieswicki est mentionné comme frère de Fedor Nieswicki dans une lettre à Hrycko Kierdejewicz (avant 7. XI 1434) ([3]). Enfin nous apprenons d'un procès de 1505 que sa veuve, dont on ne connaît ni le nom ni l'origine, se remaria avec le pr. Boris Ivanovitch Hlinski ([4]). Le pr. Puzyna suppose ([5]) qu'il eut pour fils le pr. Jean Nieswicki, qui par son mariage (vers 1438) avec Iarochna « de Bybel » acquit Przedzielnica et prit le titre de prince Przedzielnicki ([6]). On ne trouve cependant pas de document qui confirme cette supposition, d'ailleurs assez probable. Ce second Jean Nieswicki pourrait cependant tout aussi bien être un fils de Fedor Nieswicki, que de Jean Nieswicki. Sa descendance finit avec ses fils vers la fin du XVme siècle ([7]).

Quoique l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedor Nieswicki put sembler suffisamment établie par les études du prince Puzyna, l'article du professeur Semkowicz publié en 1926 la remit en question.

Le professeur Semkowicz reproduisit sept documents qui à son avis devaient indiscutablement prouver que la descendance mâle de Korybut s'éteignit avec ses fils. Il basa aussi son étude sur les généalogies de la chronique de Russie occidentale, publiées dans le XVIIme volume du recueil complet de chroniques russes. L'invraisemblance de ces généalogies fut déjà établie assez clairement par le professeur Radzimiński et le

(1) Monum. medii aevi II 24; VI 92.

(2) Monum. medii aevi II p. 70

(3) O. Halecki opus cit. p. 201 et p. p. 217-218.

(4) Акты относящіеся къ исторіи Западной Россіи I note 60.

(5) Miesięcznik Heraldyczny. Rocznik IV 1911.

(6) Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego Bernardyńskiego we Lwowie. Lwów 1868-1891. T. XIII N 998; N 1362; N 2500; N 2727; N 3271; N 4162; N 4757; N 4876; N 5518; N 6244; N 6284; N 6672 et N 6684.

(7) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 404.

prince Puzyna. Elles ne sont que des compilations supreficielles du XVIIme siècle, calquées sur la généalogie, pleine d'erreurs, de la chronique dite « Voskressenskaïa » (VIIme volume du R. C. C. R.). Il n'est pas difficile de se convaincre qu'elles datent du XVIIme siècle, car elles contiennent les noms de personnes qui vivaient au commencement de ce siècle.

Voici le contenu, des documents reproduits par le professeur Semkowicz ([1]).

1) (1444-1447) Pr. Anastasie, veuve de Fedor Korybutowicz, avec le consentement du grand prince Casimir de Lithuanie, marie sa fille la pr. Anne à Pierre Montygirdowich. A cette occasion elle cède Losk à sa fille et à son gendre. Pierre Montygirdovitch, en prenant possession de Losk et d'Iwje s'oblige à entretenir honorablement la donatrice durant sa vie et à lui prodiguer tous les soins et égards comme à sa propre mère. Ensuite il s'oblige à marier et à doter de son propre avoir ses deux autres filles les princesses Vassilissa et Marie, dont il doit avoir toujours soin comme de ses propres enfants. Après la mort de la donatrice, Losk passera en pleine propriété à la pr. Anne et à son mari.

Pierre Montygirdovitch était alors palatin de Nowogródek et un des plus riches seigneurs lithuaniens de l'époque ([2]) Losk était une bourgade, située à 42 Kil. d'Oszmiany ([3]).

2) Losk 9. VII 1489. « Anna ducissa de Loszko, consors pie recordie ducis Ianush filia ducis Chwyedori heredis de Loszko » dote de son patrimoine l'église de Losk.

On ne sait pas qui était ce prince Ianusz, que la pr. Anne épousa après la mort du Pierre Montygirdovitch (+ 1453). On connait vers cette époque deux Ianusz; un pr. Lisiatycki et l'autre pr. Bielski ([4]). L'un des deux a été probablement son mari. Ils étaient tous les deux arrière-petits-fils d'Olgerd.

3) Losk 15 indicte 10. 1492. Pr. Anne, veuve de Ianusz, fait la pleine donation de son patrimoine de Losk avec toutes les dépendances à Pierre Ianowicz palatin de Troki et à ses enfants. En revanche Pierre Ianowicz s'oblige à l'entretenir

([1]) Rocznik Towarzystwa heraldycznego we Lwowie. Kraków 1926 T. VII An. 1924-1925 p. 202-209.

([2]) Boniecki « Poczet rodów » p. 186.

([3]) « Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego » T. V p. 735.

([4]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 4, 150, 213.

durant sa vie, à la défendre et à prendre soin du salut de son âme après sa mort. La raison de cette donation est la largesse qu'a montré Pierre Montygirdovitch (grand père de Pierre Ianowicz) envers ses soeurs, en les dotant de ses propres moyens. Quant à Pierre Ianowicz, il s'oblige aussi de son côté à doter sa nièce (fille de sa soeur) lors de son mariage. Cet acte est confirmé par l'apposition du sceau de la princesse.

4), (1492 ou 1493 Pr. Anne, veuve du prince Ianusz, expose au grand prince Alexandre, qu'étant vieille et n'ayant auprès d'elle aucun parent, qui puisse veiller sur elle, excepté le seigneur Pierre Ianowicz palatin de Troki, elle lui cède Losk après sa mort. Elle prie le grand prince de ne pas l'éloigner de ce domaine et de lui permettre de le posséder. Elle explique ensuite, qu'elle était auparavant l'épouse de Pierre Montygirdovitch, grand père du susdit Pierre Ianowicz, et que son mari maria et dota de son propre bien ses deux soeurs, les princesses Vassilissa et Marie. Elle a maintenant auprès d'elle sa jeune nièce, fille de sa sœur, que Pierre se charge d'établir. Elle prie encore une fois le grand prince d'accepter sa requête et lui promet, par reconnaissance, de prier le Seigneur pour lui.

5) (1492–1493). La pr. Anne « Januszowa » annonce au grand prince de Lithuanie qu'elle a fait don, après sa mort, de Losk où elle se trouve actuellement, à son proche Pierre Ianowicz palatin de Troki. Elle prie le Grand prince de ne pas l'éloigner de ce patrimoine, car son défunt mari et le grand père du susdit, Pierre Montygirdovitch, ayant marié ses sœurs, les dota de sa propre fortune. Elle désire, que ce domaine ne passe pas aux autres et reste à Pierre Ianowicz et à ses proches, car elle n'a pas de parents, sauf lui, qui s'occupe d'elle et pourvoira aussi au salut de son âme. Il est en même temps tuteur de sa nièce, qui se trouve auprès d'elle, et il doit la marier et la doter.

Le père de Pierre Ianowicz, Jan, était fils de Pierre Montygirdovitch du premier lit (1). Ce dernier épousa Anne Korybutowna (Fedorovna) déjà dans un âge très avancé.

(1) SEMKOWICZ « O litewskich rodach bojarskich, zbratanych ze szlachią polską w Horodle 1413 r. ». Rocznik heraldyczny T. V p. 55-56; T. VII, p. 206.

6) Losk 30 Mai 1493 (en latin) Anna ducissa Januschowa délivre un acte de fondation et dotation de l'église paroissiale (catholique romaine) de Losk.

7) Wilno 15. VII 1522 Konrad Iwaszkowicz témoigne que la défunte princesse de Losk légua à sa nièce qu'il épousa la propriété de Zecov (Zocow) à Rusniev près de Losk. Cette propriété lui fut enlevée par le défunt palatin de Troki. Il ne recouvra ce domaine que grâce à Pierre Stanisławowicz palatin de Polock et staroste de Drohick, qui plaida pour lui devant le roi Sigismond. A présent il donne, de son plein gré, la dite propriété avec toutes les dépendances, comme il l'a possédée avec son épouse la princesse Marie, au même Pierre Stanisławowicz, à son épouse, à ses enfants et à ses descendants, en excluant de cette possession ses propres enfants.

Pierre Stanisławowicz était fils de Stanisław Kiszka et de la fille de Pierre Ianowicz, qui, étant l'héritière universelle de son père, hérita entre autres de Losk (1).

Le professeur Semkowicz, conclut de ces documents que Fedor Korybutowicz, l'époux de la pr. Anastasie, n'a pas dû laisser de descendants mâles, car autrement c'est à eux mais non à Pierre Montygirdovitch que devait revenir la tutelle de leurs sœurs. Il s'appuie ensuite sur le procès qu'intenta en 1505 le pr. Jean Vassiliévitch Jaroslawicz à Stanisław Kiszka (2), et considère cet argument comme péremptoire.

Le procès du pr. Jean Jaroslawicz contre Stanisław Kiszka fut débattu à Brest le 15. III 1505 en présence du roi. Le prince prétendit, comme époux de la sœur (3) de la défunte pr. Anne, que Losk devait revenir à son épouse car la défunte ne l'avait possédée que à titre viager. La cause fut renvoyée à une autre séance royale, car Stanisław Kiszka expliqua qu'il possédait Losk en vertu d'un « privilège » royal, qu'il présenterait prochainement. La question que Stanisław Kiszka posa au prince durant les débats est très caractéristique: Il lui demanda pourquoi il laissa écouler tant d'années avant de présenter sa requête; la réponse du prince fut des

(1) Semkowicz « Losk i wygasn. Korybutowiczów » Rocznik Towarzystwa heraldycznego we Lwowie. T. VII p. 206.

(2) Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи. T. I p. 363-364.

(3) Plus exactement cousine germaine.

plus évasives. Ce procès n'eut pas de suites et Stanisław Kiszka resta en paisible possession de Losk.

On verra plus loin que cette prétention de Jean Iaroslawicz semble bien avoir été frauduleuse; mais le professeur Semkowicz en conclut, qu'alors (1505) l'épouse de ce prince, etait l'héritiere la plus proche et que par conséquent la descendance de Fedor Korybutowicz était éteinte; si non c'est à elle que revenait le droit de revendiquer cet héritage. Il ne faut pas oublier qu'en ce moment vivait encore Nicolas III Duc de Ratibor ([1]), un parent plus proche de la défunte pr. de Losk, que l'épouse de Jean Iaroslawicz et l'on ne trouve pas de traces qu'il émit des prétentions sur Losk.

La conclusion du professeur Semkowicz est, comme on le voit, en pleine contradiction avec tout ce qui vient d'être établi sur l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedor Nieswicki. Par conséquent ce jugement demande forcément une revision.

Nous sommes encore loin au XVme siècle des conceptions légales sur les héritages et les successions, qui prévaudront ensuite dans le Grand Duché de Lithuanie. Il serait imprudent de vouloir appliquer à la Russie et à la Lithuanie d'alors les lois, les coutumes ou les usages des pays limitrophes.

On ne sait pas de quelle manière la pr. Anastasie, veuve de Fedor Korybutowicz reçut Losk. Etait-ce un douaire, qu'elle tenait de son mari, ou un héritage ou donation, venant de parents, ou enfin un don du grand prince? Dans tous les cas on a un document contemporain qui témoigne indiscutablement, que les fils d'une princesse n'avaient aucun droit aux possessions de leur mère, si elles ne venaient pas de leur père. Le document en question est une donation en date du 2 mai 1461 d'Agathe pr. douairière d'Ostrog en faveur de sa fille Agrippine Gojcewicz ([2]), à laquelle elle donne les domaines de Nowostawce et Ilin, dont elle pourra disposer en pleine liberté, comme elle voudra, car explique-t-elle « ces domaines

([1]) Voir plus haut p. 12 et la Table généalogique N. 2.

([2]) Ce document nous révèle un détail passé jusqu'à présent inaperçu. Il fut délivré par la princesse Agathe en présence de deux chapelains (каплан) Nicolas et Barthélemy. Ce dernier fut chapelain de sa cour privée, donc cette princesse, aïeule de Constantin Ostrożski, le célèbre défenseur de l'Eglise grecque, fut catholique-romaine. Archiwum Ks. Sanguszków T. I p. 53 N LV.

ne me viennent pas de mon mari et par conséquent ne constituent pas un patrimoine auquel puissent prétendre mes fils, mais elles me viennent en don du grand prince Witold ».

Ainsi la pr. Anastasie, si Losk lui était venu de ses parents ou du grand prince, pouvait en disposer comme elle voulait. Le choix de Pierre Montygirdovitch, qui jouissait d'une grande fortune pouvait même être profitable, car elle déchargeait ses fils de la préoccupation de doter leurs sœurs.

Dans la question de possessions et d'héritages, les décrets des rois (ou grands princes de Lithuanie), appelés « les privilèges », jouaient à cette époque le rôle principal. Un privilège royal constituait un droit incontestable, lésant parfois le droit naturel. Ces privilèges peuvent aussi nous révèler des usages, inconnus plus tard. Il suffit de donner deux exemples pour en relever la portée.

1) Vers 1486 s'éteignit la première maison de Mstislavl, descendante de Langwini Olgerdowicz. Le dernier prince Jean Iouriévitch, petit fils de Langwini ne laissa que deux filles. Juliane, l'aînée, épousa vers 1499 le pr. Michel Ivanovitch Zeslawski (Isiaslavl dans l'ancienne principauté de Polock-Minsk), arrière-petit-fils de Jawnut Gedeminowicz, qui obtint la principauté de Mstislawl avec toutes les dépendances par un décret (privilège) du 19. V 1499 ([1]). La pr. Juliane mourut bientôt après, sans enfants ; son mari se remaria et fit souche de la seconde maison de Mstislavl. La principauté de Mstislavl d'après tous le droits devait passer à la sœur de Juliane, Anastasie mariée au pr. Semen Mikhaïlovitch Olelkowicz de Sluck et à ses descendants, mais elle resta au contraire en possession du pr. Zeslawski. Quand en 1507 la princesse de Sluck, évidemment après la mort de sa sœur, réclama Mstislavl, le roi Sigismond I en confirma par un nouveau décret la possession au pr. Michel Ivanovitch ([2]). Cette décision fut définitive.

2) Le second cas est celui de la succession de Rovno. La Pr. Anastasie Zbaraźska, fille unique de Semen Vassilievitch Zbaraźski (Nieswicki), mariée au pr. Semen Iurievitch Holszanski eut une fille unique la pr. Tatiane, qui épousa le

([1]) Акты относящіеся къ исторіи Западной Россій Т. I 172 et 176.

([2]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 351-356.

pr. Constantin Ivanovitch Ostroźski. Le roi Sigismond I par un décret (privilège) du 4. V 1518 confirma à celui ci la possesion de tout l'héritage de son épouse ([1]). Celle-ci mourut le 12. VII 1523, laissant à son mari un fils unique, Elie. Son époux se remaria la même année avec la pr. Alexandra Semenovna Olelkowicz de Sluck et de cette seconde union naquit le célèbre pr. Constantin Ostrozski, qui, comme on le voit bien, n'avait aucune affinité de sang avec les princes Zbaraźski. Il hérita pourtant après la mort de la fille unique d'Elie, de tous ses domaines, sans omettre ceux qui lui venaient du côté des Zbaraźski ([2]).

On comprend maintenant pourquoi les petits-fils de Fedor Korybutowicz ne pensèrent même pas à soulever leurs prétentions aux possessions de la défunte pr. Loska, passées en vertu de décrets (privilèges) royaux à Pierre Ianovicz et ensuite à son gendre Stanislas Kiszka. Quant au pr. Jean Iaroslawicz il faut croire que ce n'était qu'un essai de sa part à chercher un profit; il ne risquait d'ailleurs qu'à essuyer un refus. Il semble avoir agi ainsi en d'autres circonstances.

Le pr. Jean Vassiliévitch Iaroslawicz. appartenant à une branche collatérale de la maison régnante de Moscou ([3]), devait être un grand chicanier, comme le devait être un siècle plus tard un de ses compatriotes le célèbre prince André Mikhaïlovitch Kurbski. Echappé de Russie, il trouva un riche établissement en Lithuanie, où il se maria avec la pr. Eudoxie Worotynska, fille du pr. Fedor Lvovitch et de la pr. Marie Korybutowna ([4]). Il en eut un fils, le pr. Fedor Iaroslavicz qu'il maria en 1498 à une des plus riches héritières de l'époque, la pr. Alexandra Olelkowicz de Pinsk, fille unique du pr. Semen Olelkowicz de Kiev ([5]). Immédiatement après ce mariage, la belle-mère du jeune prince, la princesse douarière de Pinsk (elle eut la principauté de Pinsk en dédommagement de Kiev), intenta, conjointement avec sa fille, un procès au neveu de son mari, le prince Semen Mikhaïlovitch Olelkowicz

([1]) Archiwum Ks. Sanguszków III 166-169.

([2]) N. de Baumgarten « Généalogies des Branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle » Table N VI N 13.

([3]) Акты относ. къ ист. Зап. Россiи Т. I p. 363-364.

([4]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 329-330.

([5]) Акты относ. къ ист. Зап. Россiи Т. I 163.

de Sluck, en exigeant le partage des possessions de ce dernier les principautés de Sluck et de Kopyl. Mais on rejeta ses prétentions, car le pr. de Sluck prouva, que ses parents avaient déjà fait un partage, d'après lequel l'un eut Kiev et l'autre Sluck ([1]). Presqu'en même temps, la princesse douairière de Pinsk, pour se défendre des prétentions de son gendre, obtint du grand prince Alexandre de Lithuanie un privilège, qui lui confirmait la possession viagère de Pinsk ([2]). Cette même princesse, depuis la mort de son époux jusqu'au mariage de sa fille, donc durant plus de vingt ans, n'a pas pensé à attaquer le neveu de son mari. Ce n'est pas son gendre qui pouvait l'y pousser. Le pr. Fedor Iaroslavicz de Pinsk (lui et sa femme reçurent Pinsk en héritage de sa belle mère en 1501) n'est connu après la mort de son père (1508) que par ses nombreux actes de largesse, ses donations et ses dotations ([3]). Le roi Sigismond, depuis que le prince l'institua son légataire universel, crut même nécessaire d'y mettre un certain frein ([4]). Le pr. de Pinsk eut quelques procès de frontières ou de droits lésés avec le pr. Michel Żyźemski ou avec le préposé du Chapitre de Troki, mais c'étaient là des procès de défense, non d'attaque ([5]). Il est difficile de supposer qu'un tel homme puisse donner des inquiétudes à la pr. douairière de Pinsk. Il semblerait donc plutôt que l'instigateur du procès de Sluck et des malentendus entre la princesse de Pinsk et son gendre fut Jean Iaroslawicz. Le procès de Sluck est aussi peu fondé, que celui de Losk.

Donc les arguments du professeur Semkowicz et les documents qu'il publia n'autorisent pas à mettre en doute l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedor Nieswicki. Rien de solide ne s'oppose à cette identité. Il faut donc la considérer comme établie.

([1]) Акты относ. къ ист. Зап. Россіи Т. I 163.

([2]) J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 155.

([3]) Виленскій Центр. Архивъ кн. N 13020 с. 2805-2806; кн. N 13023 л. 579; кн. 13075 л. 312-315; кн. N 13238 л. 993-994; 995-996; Литовская Метрика Записей кн. N 32 л. 51; J. Wolff « Kniaziowie Litewsko-ruscy » p. 156 note 3.

([4]) Inventarium omnium privileg, etc., confectum 1682 (édition Rykaczewski Paris 1862) p. 385.

([5]) Литовская Метрика D. кн. N 28 л. 19 et л. 23-24.

Le prince Puzyna, pour appuyer sa thèse sur l'identité de Fedor Korybutowicz avec Fedor Nieswicki, chercha des preuves dans le champ très peu exploré et par conséquent très glissant de la sphragistique de l'époque. Il arriva à des conclusions tout à fait inattendues. Les princes Ostrogski, Drucki et Czetwertinski, notoirement connus comme Rurikides, devinrent des descendants de Gedemin. Pour les Drucki il cita l'autorité de Boniecki qui avait été monis catégorique. Les princes Drucki, pensait Boniecki, dérivent difficilement des anciens princes de Polotzk, car Polotzk fut conquis par les Lithuaniens et il est peu probable que les grands-princes de Lithuanie aient laissé résider les anciens princes dans leurs apanages [1]. Nous reviendrons dans un autre article sur la question de l'annexion de Polotzk à la Lithuanie sur laquelle, on le verra, nous avons des opinions assez neuves.

Le siècle passé le comte Stadnicki et son école refusèrent de reconnaître comme descendants de Gedemin la plupart des princes qui étaient reconnus comme tels; aujourd'hui le prince Puzyna, à l'autre extrême, fait descendre de Gedemin des maisons princières qui n'y pensèrent même jamais.

On n'aurait pas dû essayer de rattacher à Olgerd les maisons des Druck et de Holszany, car on se heurte à un obstacle infranchissable: le mariage du roi Ladislas-Jagellon avec la pr. Sophie (Sonka) Holszanski. Cette princesse était la fille du pr. André Ivanovitch Olgimontowicz Holszanski et de la pr. Alexandra Dmitrievna Drucki [2]. Elle fut donnée en mariage en II 1422 par son oncle (frère de sa mère) le pr. Semen Dmitriévitch Drucki [3]. Il est évident qu'il est impossible de faire descendre les Holszanski et les Drucki des fils d'Olgerd, frères de Ladislas-Jagellon. Ce dernier n'aurait jamais épousé une arrière-petite-fille de son frère. Converti au christianisme, il était un ardent catholique et pour contracter une telle alliance il devait recourir à une dispense ecclésiastique, dont nous ne trouvons pas la trace. De plus une telle parenté aurait été certainement relevée par les chroniques, qui gardent le silence le plus complet. Enfin le vieux

[1] Boniecki « Herbarz Polski ».
[2] Dlugosz (ed. Przeździecki) IV 257-282.
[3] Kronika Bychowca (ed. Narbut, Wilno 1846) p. 36-37.

roi n'était pas embarrassé pour se choisir une épouse. Pourquoi s'arrêter à une personne à laquelle les règlements ecclésiastiques lui défendaient de s'unir? d'autant qu'il n'avait pas lui même recherché cette alliance, qui lui fut proposée par son cousin Witold.

Klepacki néammoins prétend (1) que le pr. Jean Borissovitch (Olgimontowicz) Holszanski, pr. de Kiev était fils de Korigiello (Korigajlo)-Casimir Olgerdowicz. Ce dernier aurait encore porté, d'après lui, le nom russe de Boris. Jean Holszanski pr. de Kiev périt en 1399 à la bataille de Worskla, laissant un fils André père de la reine Sonka. Klepacki a oublié, que Korigiello (+ 1390), étant un des frères cadets de Jagellon (2), n'était pas d'âge à laisser un fils majeur et encore moins à avoir une arrière-petite-fille mariée en 1422.

Presqu'en même temps, le prince Puzyna, par ses recherches sphragistiques, arrivait à la conclusion que les princes Drucki descendent d'André Olgerdowicz (branche aînée) et de Dimitri Olgerdowicz (branche cadette) (3). Une pareille origine des Drucki est, comme on l'a vu, contraire à tout ce qui vient d'être dit.

Le prince Puzyna prit pour point de départ le traité de 1371 conclu entre le grand prince Olgerd de Lithuanie et Dimitri Donskoï grand prince de Moscou. A ce traité sont apposés deux sceaux (4). Le pr. Puzyna décida que le premier de ces sceaux devait appartenir à Olgerd comme au vainqueur et le second à Dimitri Donskoï comme au vaincu. Le premier sceau portait originairement autour de l'écu une légende, actuellement fort endommagée; les lettres Л Н et I O qu'on trouve dans les deux fragments de cette légende (5) n'ont rien de commun ni avec le nom, ni avec le titre d'Olgerd, alors que les légendes des sceaux portaient toujours les noms et les titres de leurs propriétaires. Cette règle ne regarde pas seu-

(1) Клепацкій „Очерки по исторіи Кіевской земли" Odessa 1912 p. 38.

(2) J. Wolff « Ród Gedimina » p. 162.

(3) Puzyna « O pochodzeniu kniazia Fedka Nieswizkiego, 2. Nieswizcy i Zbarażcy w świetle badań sfragistyczno-heraldycznych » Mies. Her. 1911 p. 182,

(4) Собраніе Государственныхъ грамотъ и договоровъ. Moscou 1813. T. I p. 182.

(5) Voir Planche N 1 figure N 1.

lement les blasons des souverains, mais aussi ceux des grands dignitaires. Avec la meilleure volonté du monde on n'arrive donc pas à attribuer le cachet du traité de 1371 à Olgerd, d'autant plus que nous possédons son sceau, authentique cette fois, apposé au traité que son frère Kejstut et lui signèrent avec le roi Casimir III de Pologne en 1366 ([1]). Il représente un cavalier d'argent sur champ de gueules; c'est la plus ancienne reproduction du blason qui devint dans la suite celui de Lithuanie et est connu sous le nom de « Pogoń litewska » Le traité de 1371 conclu entre Olgerd, Kejstut et Sviatoslav de Smolensk d'un côté et Dimitri « Donskoï » et son cousin Vladimir de l'autre, fut signé de la part de la Lithuanie par les princes Boris Constantinovitch (de Souzdalie, gendre d'Olgerd), André Ivanovitch, Georges Vladimirovitch et les boyars Dimitri Obiroutchev, Mercure, Pierre et Loukian et de la part de Moscou par les boyars Dimitri Mikhaïlovitch, Jean Mikhaïlovitch, Dimitri Alexandrovitch et Jean Fedorovitch ([2]). Les deux syllabes du sceau qu'on voudrait être d'Olgerd n'ont pas davantage de rapport avec les noms de toutes ces personnes; il ne leur appartenait donc pas non plus. Quant au sceau, attribué à Dimitri « Donskoï », il est positivement étranger non seulement a lui, mais au traité même. Nous possédons deux sceaux de ce grand prince, l'un de 1371 ([3]), (donc de l'année du traité avec Olgerd) et l'autre de 1389 ([4]). Ils ne diffèrent que par quelques détails; ils reproduisent tous deux un chevalier (saint ou prince) tenant de sa dextre une lance et de sa sinistre un bouclier ([5]). L'un a pour légende: « sceau du grand prince Dimitri » et l'autre: « du grand prince Dimitri Ioanovitch de toutes les Russies ». Le sceau apposé au traité de 1371 et que l'on croyait appartenir au grand prince Dimitri, représente un archevêque oriental dans ses vêtements sacerdotaux, tenant dans la main un épigonation et portant sur la tête une couronne ([6]). Ce dernier détail trahit

([1]) Encyklopedyja Powszechna (ed. Orgelbrand; T. XII (Warszawa 1865) p. 934.

([2]) Собр. Гос. гр. и дог. I p. 52-53 N 31. — On ne sait pas si toutes ces personnes ont été des boyars.

([3]) Ibidem I p. 51 N 30.

([4]) Ibidem I p. 62 N 34.

([5]) Voir Planche N 1 fig. N 3 et 4.

([6]) Voir Planche N 1 fig. N 2.

son origine tardive. C'est un sceau typique du commencement du XVII[me] siècle. Les patriarches de Constantinople commencèrent à adopter la couronne seulement après la chute du Bas-Empire (1453) (1) et l'introduction de celle ci en Russie date de l'érection du Siège Patriarcal de Moscou en 1589 (2); de pareils sceaux infirment l'authenticité du traité de 1371, dont nous ne pouvons suivre la trace à travers l'histoire; ils ruinent en même temps les ingénieuses déductions du prince Puzyna. Comparant le blason faussement attribué à Olgerd avec le sceau des princes Ostrożski, il avait conclu de ce rapprochement que ces princes descendaient d'Olgerd (3). Développant plus loin son idée, il crut reconnaître les variantes de ce blason dans les sceaux d'autres familles princières comme celles de Czetwertinski et de Drucki.

Il est imprudent d'appliquer les principes de la sphragistique occidentale et polonaise à celles de la Russie médiévale et de la Lithuanie, nous devons par conséquent les étudier avec beaucoup de prudence et indépendamment l'une de l'autre. — Après l'acte de Gorodlo, des blasons polonais pénétrèrent en Lithuanie, mais ils n'affectèrent que les grandes familles des boyars lithuaniens, les Gasztold, Kiszka, Montigird, Radziwill etc., mais non les familles princières, qui continuèrent à se servir de leurs emblèmes particulières. Quand on étudie de plus près ces sceaux princiers, on remarque qu'ils suivaient des usages diffèrents de ceux qui régissaient l'art héraldique d'autres pays. On dirait que les armes présentaient parfois non une distinction de famille, mais plutôt un attribut de l'état princier ou de souveraineté. On voit des princes, d'origine complètement différente, se servir d'emblèmes presque identiques. Ainsi le sceau du pr. Michel Iewnutiewicz (4), petit-fils de Gedemin, grand prince de Lithuanie, ne diffère presque pas de l'emblème employé par Jean I « Kalita » grand

(1) J. Braun « Die liturgische Gewandung » Freiburg im Breisgau 1907 p. 491.

(2) Пальмовъ „Объ омофорѣ, саксосѣ и митрѣ“ Труды Кіевской Духовной Академіи 1912. T. II p. 375-424.

(3) F. Piekosiński « Heraldyka Polska » Kraków 1899 p. 341 Table XI N 710 et 342 (comparer Planche N 2 N 1).

(4) Monum. med. aevi VI p. 9; (voir Planche N 2 fig. N 2).

prince de Moscou [1]. Le premier date de 1386 et le second de 1328. Mais l'exemple le plus frappant est encore le célèbre emblème de S. Vladimir, que le baron Taube qualifie d'« emblème énigmatique de la famille de S. Vladimir » [2]. On le retrouve sur une quantité de monnaies russes du XIme siècle [3], Mais déjà sur les monnaies des fils et petits-fils de S. Vladimir on remarque quelques modifications du type primitif de cet emblème bien que les caractères essentiels y soient toujours conservés. On le reconnaît sur les rectis du glaive d'un prince de Polotzk [4] du XIIme siècle, qui se trouvent actuellement au musée d'Arensbourg [5]. Au cours des recherches archéologiques (du XIXe siècle) on a découvert quelques suspensions de la même époque (XIIme et commencement du XIIIme siècles), distribuées comme décorations par les princes de Polotzk. Elles se rapprochent beaucoup de l'emblème primitif [6]. Mais ce qu'il y a de plus caratéristique, c'est qu'on retrouve une variante de ce même emblème sur les monnaies de Mindowe, grand-prince de Lithuanie [7] et ensuite comme emblème familial des grands-princes Kejstut et Witold [8]. Ne serait-ce pas une preuve que l'emblème de S. Vladimir fut consideré durant le moyen âge non comme une distinction de famille, mais plutôt comme un attribut de la puissance princière?

D'autres variantes de ce même emblème figurent aussi sur les monnaies de Vladimir Olgerdowicz pr. de Kiev (1362-1395) et sur les sceaux de ses fils Olelko (+ 1454) et André (+ vers 1457) [9]. En examinant les autres variantes de l'emblème de S. Vladimir on arrive, en passant par les plombs de Drogiczyn ,dont l'un porte le nom de Léon (de Galicie) [10], aux figures sphéroïdales, surmontées d'une croix dont se servirent une quantité de princes, tant Rurikides, que Lithuaniens pour

(1) Собр. Госуд. грам. и догов. I p. 31 et 38; (voir Planche N 2 fig. N 3).

(2) Бар. Таубе „Загадочиый родовой знак семьи Владимира Святого".

(3) Voir Planche N 2 N. 4.

(4) Voir Planche N 2 N 5.

(5) Бар. Таубе, opus cit. p. 125 note 17.

(6) Ibidem p. 124.

(7) Voir Planche N 2 N 6. (Au revers elles portent le nom de Mindowe [Миигдовъ]).

(8) Voir Planche N 2 N 7.

(9) Бар. Таубе opus cit. p. 123.

(10) Ibidem p. 122.

leurs sceaux. On a vu plus haut les sceaux presque identiques de Jean Kalita de Moscou et de Michel Jewnutiewicz de Lithuanie. Le blason des princes Zbaraźski (1) est du même genre (2), ceux des Czetwertinski (3) et de Putiatycz Drucki (4) dérivent de la même source (5). Le même type se revoit dans le sceau de Fedor Nieswicki, l'aïeul de Zbaraźski (6). Le professeur Prochaska releva la différence qui existait entre son blason et celui de Jean Korybutowicz (7). Mais il est impossible de tirer une conclusion quelconque d'une pareille différence; il n'y avait alors rien d'établi et rien de réglé dans la sphragistique. Korybut, le père de Jean Korybutowicz se servait d'un blason qui n'avait rien de commun avec celui de son fils. Ses armes reproduisaient le cavalier lithuanien (8) (Pogoń) tourné il est vrai à la manière russe, du côté opposé a celui qu'on voit généralement. Ce sceau porte en légende (russe) qu'il appartenait au prince Korybut. L'écu du frère de Korybut, Languini Olgerdowicz, représentait une cuirasse (9). Leur neveu, le pr. Sanguszko Fedkowicz, fils de Théodore Olgerdowicz, usait en 1433 d'un S. Georges à pied dans ses armes (10). Ces exemples prouvent assez qu'on ne peut pas juger ni de l'origine, ni de la parenté des princes d'après leurs sceaux aux XIVme et XVme siècles. On voyait même parfois des princes, qui se servaient de plusieurs sceaux différents. Tel fut, entre autres, le cas de Fedor Korybutowicz (11). Avec le temps on s'est habitué à considérer la « Pogoń litewska » (un cavalier d'argent sur champ de gueules)

(1) Kojalowicz « Compendium » p. 96.

(2) Voir Planche N 2 N 8.

(3) F. Piekosiński « Heraldyka Polska » Kraków 1899 p. 320 et 321 Table V N 602.

(4) Ibidem p. 256 N 423.

(5) Voir Planche N. 2 N 9 et 10.

(6) Mies. Herald. VI 1913 p. 203.

(7) Prochaska « Czy możliwa jest identycznosć kniaziow Nieświeskich z Korybutowiczami » Mies. Herald. 1912 p. 88-92.

(8) Vossberg « Siegel des Mittelalters von Polen, Lithauen, Schlesien, Pommern und Preussen » Berlin 1854; „Снимки древнихъ русскихъ печатей" Москва 1880 Выпускъ I p. 79.

(9) „Снимки др. рус. печ. I 78.

(10) Piekosiński opus cit. p. 418 N 657.

(11) Piekosiński opus cit. p. 234; Mies. Herald. VI 1913 (L'article du prof. Semkowicz) p. 203.

comme armes distinctives des princes, issus de Gedemin, et le S. Georges à cheval comme celles des princes Rurikides. En réalité cette distinction arriva peu à peu et ne commença à s'établir définitivement qu'au XVIIme siècle. Mais cette stabilisation des armoiries fut loin d'être générale. Si les princes Ostroźski adoptèrent dès le XVIme siècle le S. Georges de Moscou, les princes Drucki-Lubecki par contre ne le firent jamais et gardèrent leurs propres sceaux de la fin du XVIme siècle ([1]). Il est curieux de remarquer que l'image de S. Georges, qui apparaît depuis 1497 dans les armoiries des grands princes de Moscou, ne fut identifiée officiellement pour telle qu'au XVIIIme siècle sous l'Impératrice Anne de Russie. Encore au XVIIme siècle les envoyés russes expliquèrent au grand duc de Toscane et au Patriarche d'Alexandrie que le cavalier des armoiries de Moscou représente le Tzar à cheval ([2]). Nous trouvons la reproduction de S. Georges pour la première fois sur un sceau du grand prince Michel Borissovitch de Tver, apposé à son traité de 1462 avec Jean III de Moscou ([3]). Son père le grand prince Boris Alexandrovitch de Tver se servait encore d'un sceau, où il n'y avait qu'un cavalier ([4]). Evidemment après l'annexion de Tver, le grand prince Jean III adopta aussi les armes du dernier souverain de cette principauté. A la transaction de 1497 est apposé déjà un sceau du grand prince de Moscou avec l'effigie de S. Georges ([5]). Mais sur la charte du 7. XI 1486, donc deux mois après la prise de Tver se trouvait encore son ancien sceau, représentant un lion dévorant un dragon ([6]). Ce grand prince, avant d'adopter S. Georges, se servit aussi d'autres cachets complètement différents ([7]). Il en était du même de son père, le grand prince Vassili III, dont on possède aussi des sceaux différents; il usait entre autres d'un écu avec un lion dévorant un ser-

([1]) Kojalowicz « Herbarz szlachty Wielkiego Księstwa Litewskiego » (éd. 1905 Kraków) p. 154.

([2]) Снимки древи. русскихъ печатей. Москва 1880 Вып. I p. 7; Историческій Сборникъ T. III (an. 1838) „Описаніе посольства, отправлениаго отъ Царя Алексѣя Михайловича къ Фердинанду II Вел. Герц. Тосканскому" p 338.

([3]) Собр. Гос. гр. и дог. T. I p. 215 N 89.

([4]) Ibidem T. I p. 176 N 77.

([5]) Ibidem T. I p. 333 N 129.

([6]) Ibidem T. I p. 320 N 127.

([7]) Ibidem T. I p. 273 N 113, p. 277 N 114, p. 217 N 90.

pent [1] et d'un autre, qui représentait un chevalier conduisant un quadrige [2].

Les anciens princes de Moscou jusqu'au XV[me] siècle portaient en général sur leurs sceaux soit leurs noms, soit les images des Saints [3]. Ce n'est que sous Vassili II Dimitriévitch qu'un cavalier apparaît pour la première fois dans l'écusson de Moscou [4]. Cette innovation fut inspirée peut être par le sceau de son beaupère, Witold de Lithuanie, qui sur la charte qu'il donna le 6. III 1400 au bourgmestre de Riga adopta pour ses armes la reproduction d'un cavalier [5]. Ainsi rien de précis dans l'héraldique de Moscou. On peut en dire autant du reste de la Russie. Il n'y avait aucune règle en cette matière. Si même deux princes de Smolensk, Mstislav Davidovitch et Fedor Rostislavitch employèrent des sceaux presque semblables (avec la reproduction d'un animal, qui avait une lointaine ressemblance avec un lion), [6] cela ne change rien à la question. Nous admettons qu'il y ait eu quelque rapport entre les blasons des princes de la Russie Orientale et ceux de la Russie Occidentale et ceux de la Lithuanie. Cet état de choses nous interdit l'usage de la sphragistique du XIV[e] et XV[e] siècles pour résoudre les questions d'origine de familles princières. Ce n'est que depuis 1497 que les armoiries de Moscou furent définitivement fixées. Jean III joignit l'image de S. Georges à l'aigle byzantin et depuis lors le cavalier terrassant un dragon (S. Georges) fut considéré comme l'emblême de la maison de Rurik. C'est la raison qui poussa les princes Ostroźski à adopter au XVI[e] siècle le S. Georges de Moscou dans leur blason de famille.

On peut juger, par les faits suivants jusqu'à quel point les notions héraldiques étaient lentes à se fixer à Moscou. Le pr. Théodore Mstislavski, un incontestable descendant de Gedemin et parent des derniers Tzars de Moscou avait encore

(1) Ibidem T. I p. 206 N 86.
(2) Ibidem T. I p. 184 N 78 et 79; p. 201 N 84 et 85.
(3) Ibidem T. I p. 38 N 24; p. 41 N 25; p. 43 N 26.
(4) Ibidem T. I p. 64 N 35.
(5) Ibidem T. II p. 15 N 14.
(6) Ibidem T. II NN 1 et 3.

au début du XVIIe siècle (1611) un lion dans ses armes (1). Mais d'autres descendants de Gedemin, comme le prince Alexis Andréévitch Golitzine avait en 1675 un blason qui représentait un griffon (2), tandis que son cousin Vassili Vassiliévitch Golitzine se servait (en 1684) d'un cavalier (3). Ce n'est qu'en 1695 qu'on trouve déjà la « Pogoń litewska » figurant comme blason d'un autre descendant de Gedemin, le pr. Pierre Ivanovitch Khovanski (4).

En achevant cette étude on peut signaler encore un prince Nicolas Semenovitch Wiśniewiecki, omis par toutes les généalogies de cette famille parues jusqu'ici. Ce prince et son épouse, Anne Naruszewicz, sont connus par un acte du 1er juin 1501 du prince Constantin Ivanovitch Ostrożski, où il reconnait leur avoir vendu le domaine de Bogouszewicze pour 10.000 « Kop » de gros (5).

N. DE BAUMGARTEN.

(1) Снимки древнихъ русскихъ печатей I N 89.
(2) Ibidem I N 93.
(3) Ibidem I N 94.
(4) Ibidem I N 101.
(5) Акты издав. Виленск. комис T. XXXII p. 7 et 9, N 8.

PLANCHE N. 1

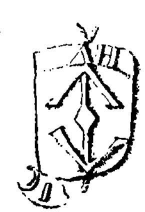


Fig. 1
Photographie du sceau
qui se trouve p. 53
„Собр. Гос, грам. и догов“.
T. I.

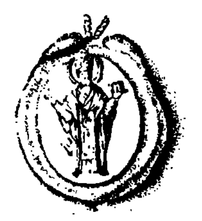


Fig. 2
Photographie du sceau
qui se trouve p. 53
„Собр. Гос. грам. и догов“.
T. I



Fig. 3
Photographie du Ier sceau
qui se trouve p. 51
du même recueil



Fig. 4
Photographie du sceau
qui se trouve p. 62
du même recueil

PLANCHE N. 2

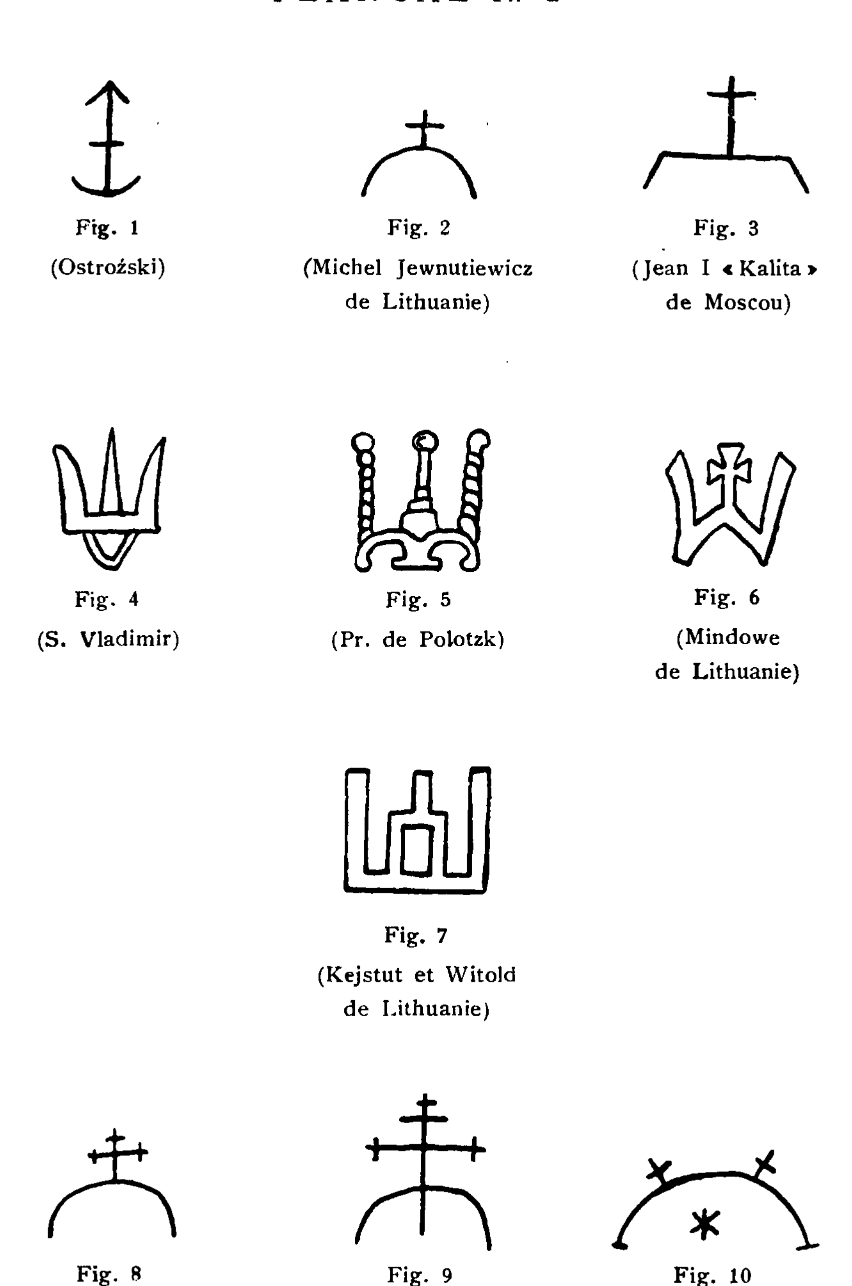


Fig. 1
(Ostroźski)

Fig. 2
(Michel Jewnutiewicz de Lithuanie)

Fig. 3
(Jean I « Kalita » de Moscou)

Fig. 4
(S. Vladimir)

Fig. 5
(Pr. de Polotzk)

Fig. 6
(Mindowe de Lithuanie)

Fig. 7
(Kejstut et Witold de Lithuanie)

Fig. 8
(Zbaraźsy)

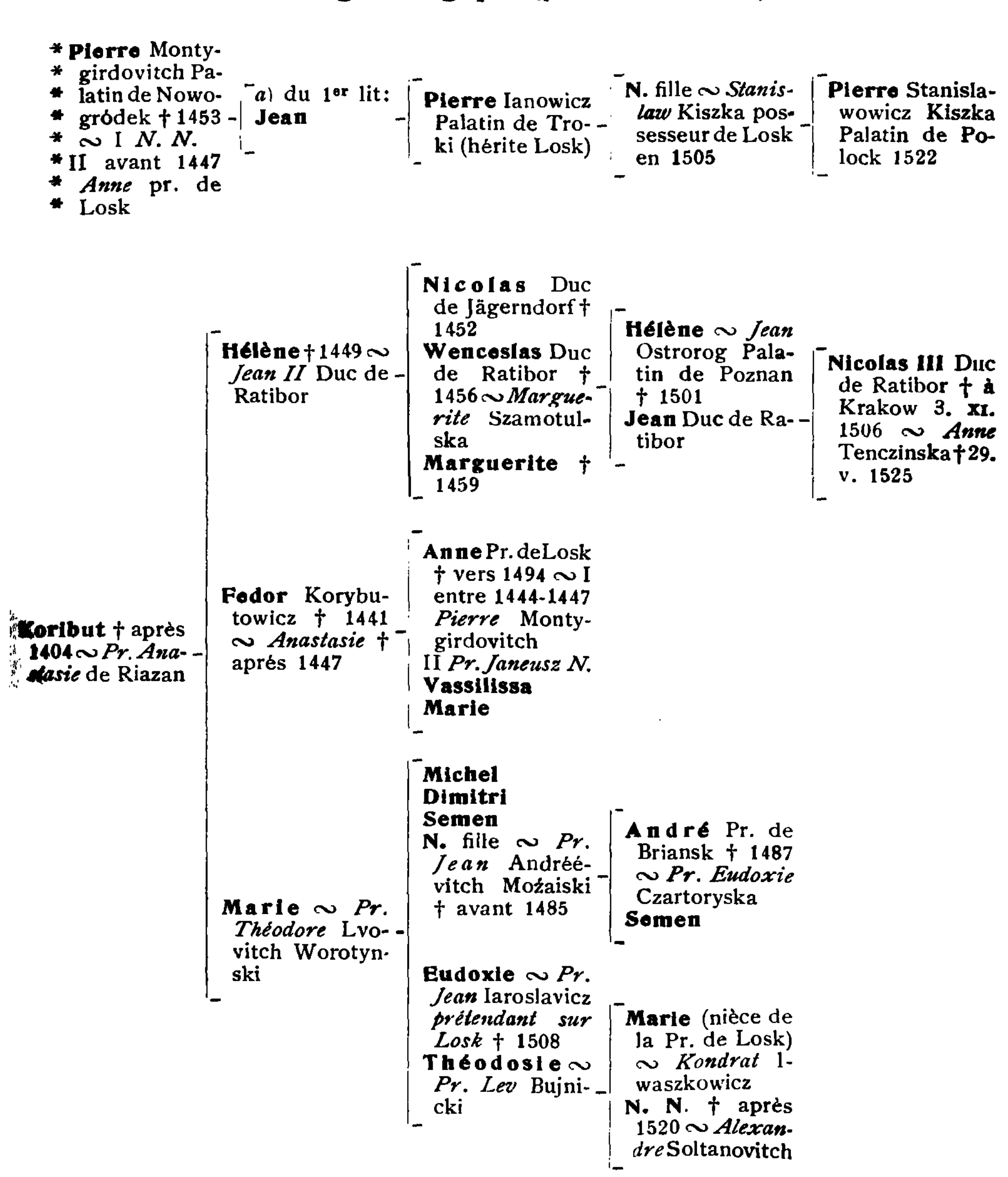
Fig. 9
(Czetwertinski)

Fig. 10
(Putiatycz-Drucki)

Table généalogique de la famille de Korybut

- **Koribut** Dimitri Olgerdovitch de Lithuanie Pr. de Novgorod-Sieversk † après 1404 ∾ *Pr. Anastasie* Olegovna de Riazan fille du Gr. pr. Oleg Ivanovitch
  - **Jean** Korybutovitch Pr. Nieswicki 1403-1434 ∾ *N. N.* remariée au pr. Boris Ivanovitch Glinski
    - **Jean** † 1467 Nieswicki Pr. de Przedzielnica ∾ vers 1438 *Jarochna* de Bybel héritière de Przedzielnica † bientôt après 1462
      - **Jean** (Jaczko) Pr. Przedzielnicki † après 1478 sans descendance
      - **Michel** Pr. Przedzielnicki † après 1478 sans descendance ∾ (la veuve d'un de ces deux frères, *Asia Boratynska* se remaria avec Mathieu Krasnopolski
  - **Anastasie** ∾ après 1396 à *Vassili III* Mikhaïlovitch de Jver Pr. de Kachine, veuf depuis 1396 d'Anastasie Vladimirovna de Lithuanie
  - **Hélène** † après 2. III 1449 ∾ 1407 *Jean II* de Silésie Duc de Ratibor † 24. VIII 1421
  - **Marie** ∾ *Pr. Théodore* Lvovitch Worotynski † après 1455
  - **Sigismond** Korybutovitch mentionné la 1re fois en 1410 † après la bataille de Wilkomir 1. IX 1435
  - **Theodore** (Fedko) Korybutovitch Pr. Nieswicki Staroste de Podolie † vers 1441 (avant I 1442) ∾ *Anastasie N. N.* † après 1447
    - **Vassili** Pr. de Zbaraż † avant 1461 ∾ *N. N.*
      - **Vassili** Pr. de Zbaraż † 1474 ∾ *N. N.* † après 1478
        - Auteur des Princes Zbarażski, Wiśniewiecki, Porycki et Woroniecki
      - **Semen** Pr. Zbarażski Pr. de Koloden acquiert en 1461 Rowno † commencement 1481 ∾ *Marie* fille de N. et de Theodora Orsza † vers 1517 (ils n'eurent qu'une fille)
      - **Soltan** Pr. Zbarażski Pr. de Wiśniewiec † vers 1472 ∾ *N. N.* (il n'eut que des filles).
    - **Georges** Fedkovitch Nieswicki 1467 ∾ *Anastasie* Muszata fille de Jean
    - **Anne** Pr. de Losk † vers 1494 ∾ I 1444-1447 *Pierre* Montygirdovitch Palatin de Nowogródek † 1453 II après 1453 *Pr. Janusz N. N.*
    - **Vassilissa** ∾ avant 1453 *N. N.*
    - **Marie** ∾ avant 1453 *N. N*

Table généalogique (procès de Losk)



Pierre Montygirdovitch Palatin de Nowogródek † 1453 ∾ I *N. N.* II avant 1447 *Anne* pr. de Losk
- a) du 1er lit: **Jean**
  - **Pierre** Ianowicz Palatin de Troki (hérite Losk)
    - **N.** fille ∾ *Stanislaw* Kiszka possesseur de Losk en 1505
      - **Pierre** Stanislawowicz **Kiszka** Palatin de Polock 1522

Koribut † après 1404 ∾ *Pr. Anastasie* de Riazan
- **Hélène** † 1449 ∾ *Jean II* Duc de Ratibor
  - **Nicolas** Duc de Jägerndorf † 1452
  - **Wenceslas** Duc de Ratibor † 1456 ∾ *Marguerite* Szamotulska
    - **Hélène** ∾ *Jean* Ostrorog Palatin de Poznan † 1501
    - **Jean** Duc de Ratibor
      - **Nicolas III** Duc de Ratibor † à Krakow 3. XI. 1506 ∾ *Anne* Tenczinska † 29. V. 1525
  - **Marguerite** † 1459
- **Fedor** Korybutowicz † 1441 ∾ *Anastasie* † après 1447
  - **Anne** Pr. de Losk † vers 1494 ∾ I entre 1444-1447 *Pierre* Montygirdovitch II *Pr. Janeusz N.*
  - **Vassilissa**
  - **Marie**
- **Marie** ∾ *Pr. Théodore* Lvovitch Worotynski
  - **Michel**
  - **Dimitri**
  - **Semen**
  - **N.** fille ∾ *Pr. Jean* Andréévitch Możaiski † avant 1485
    - **André** Pr. de Briansk † 1487 ∾ *Pr. Eudoxie* Czartoryska
    - **Semen**
  - **Eudoxie** ∾ *Pr. Jean* Iaroslavicz *prétendant sur Losk* † 1508
  - **Théodosie** ∾ *Pr. Lev* Bujnicki
    - **Marie** (nièce de la Pr. de Losk) ∾ *Kondrat* Iwaszkowicz
    - **N. N.** † après 1520 ∾ *Alexandre* Soltanovitch

L'ARCIVESCOVADO DI SMIRNE

Con 6 illustrazioni [1]

L'impero romano [2], l'impero bizantino e quello di Nicea [3], la repubblica di Genova, il principato seldgiucido di Aidin ed un suo rampollo, l'emirato di Smirne, la Santa Alleanza sotto la direzione del Papa, e, finalmente, lo stato ottomano (impero e poi repubblica): ecco, in grande linee, il cerchio *politico* di Smirne nelle epoche successive dell'era cristiana.

Il grande porto del golfo ha dato alla città nel corso dei secoli un'impronta *commerciale* ed un carattere *cosmopolita.*

Avvenimenti tragici, guerre, terremoti, incendi, peste, anche massacri, completano il quadro della storia *profana.*

Primi secoli cristiani

Veniamo alla storia *ecclesiastica.* Diamo prima alcuni cenni rapidissimi sopra i primi secoli cristiani.

Già nei tempi degli apostoli si trovano cristiani in Smirne. Se introdusse la religione cristiana in quella città l'apostolo San Paolo od un altro missionario, non lo sappiamo. Certo è che già San Giovanni Evangelista scrisse, nell'Apocalisse (II 8-11) la celebre lettera al vescovo di Smirne. Leggiamo colà le classiche parole (II 10): « Γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ

[1] Le illustrazioni n. 1, 4 sono prese da BAEDEKER, *Konstantinopel* (Leipzig, Verlag Baedeker, 1914); n. 6 dalla relazione manoscritta del Padre Carlo da Brongio O. F. M. (1710) nell'archivio di Propaganda, *Visite*, vol 37; n. 2, 3 dall'edizione di Ethem Ruhi, n. 5 dai Rev. Padri Cappuccini.

[2] V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften.* Kleinasien. II. Gütersloh 1926. 50-52.

[3] A. GARDNER, *The Lascaris of Nicea.* London 1912.

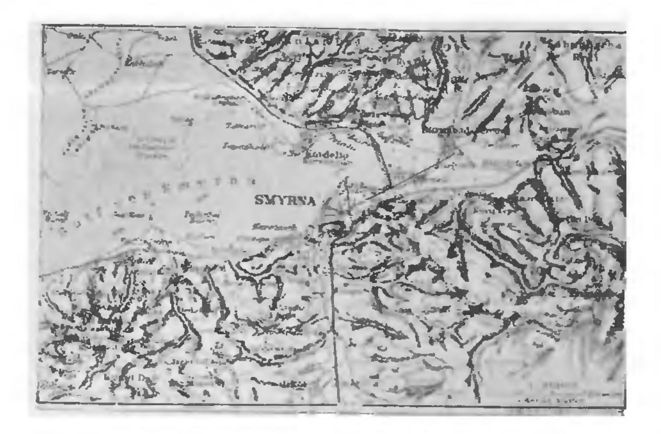


Fig. 1. — PORTO DI SMIRNE.



Fig. 2. — MONTE PAGO (Pagus).



Fig. 3. — Smirne attuale

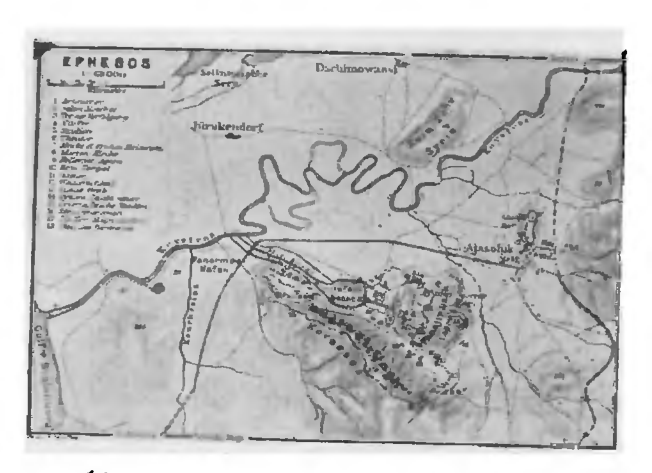


Fig. 4. — Efeso e golfo di Scalanuova.

δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Esto fidelis usque ad mortem et dabo tibi coronam vitae ».

Nel secondo decennio del II secolo troviamo Sant'Ignazio vescovo di Antiochia (98-117) nelle mura di Smirne. Sotto custodia militare dovette fare il suo viaggio a Roma. Il venerando presule fu salutato a Smirne dai delegati delle comunità cristiane di Efeso, Magnesia, Tralles, ed egli consegnò loro lettere piene d'amore di Christo e della Chiesa. Anche ai Romani scrisse allora la sua celebre epistola con la memoranda sentenza (1): « Σῖτός εἰμι θεοῦ καὶ δι'ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι. Frumentum sum Dei, et dentibus bestiarum molor ».

Un'amico del martire del Colosseo, fu il grande vescovo, una gloria perenne di Smirne, San Policarpo. Oggi ancora si può bene definire la posizione anfitreale dello stadio dove cadde vittima (2) della fede il 23 febbraio 155 (od il 22 febbraio 156) nell'età di 86 anni, allorchè il popolo dei pagani ed ebrei emise il grido fanatico: « Questi è il padre dei cristiani... ».

Dopo alcuni decenni il sacerdote San Pionio espia col suo martirio (3) lo scandalo, dato dal suo proprio vescovo che aveva apostatato per il paganesimo. Il proconsole Giulio Proculo Quintiliano gli aveva domandato: « Alla quale religione o comunità appartieni? » E San Pionio diede la risposta caratteristica: « Alla comunità dei cattolici ».

La storia ulteriore di Smirne fino al secolo XIII è poco esplorata. Conosciamo soltanto i nomi del vescovo Eutychios (4) che sottoscrisse il concilio di Nicea (325), quello del vescovo Idduas (5) presente nel concilio di Efeso (431), e quello di Aiterichos (6) ai tempi del concilio di Chalcedone (451).

Degli altri presuli di Smirne merita menzione il metropolita Metrofanes (7) che fece resistenza coraggiosa al patriarca

(1) Fr. X. Funk, *Patres Apostolici*. I. Tübingen 1901. 256.

(2) Funk 323-333.

(3) Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum sincera et selecta*. Paris 1869. 123-138.

(4) Gelzer-Hilgenfeld-Cuntz, *Patrum Nicaenorum nomina*. Leipzig 1898. 66.

(5) Mansi IV, 1221 D.

(6) Mansi VI, 1067 A.

(7) Mansi XVI, 545-546, 413-420.

Fozio, mentre un suo successore Giovanni ([1]), consentì al decreto del sinodo Costantinopolitano (20 Luglio 1054) contro i legati del Papa S. Leone IX.

Dominio di Genova

1261-1320

La storia nuova della chiesa cattolica di Smirne comincia nella seconda metà del secolo XIII. La quarta crociata che, contro la volontà espressa del Papa Innocenzo III fu deviata per la diplomatica tattica veneziana, contro Costantinopoli, assicurò alla repubblica delle lagune, una preponderanza marittima nel Vicino Oriente, suscitò però la rivalità della repubblica sorella genovese ([2]). La prima guerra fra Venezia e Genova (1257-67) dette l'occasione desiderata all'imperatore di Nicea, Michele Paleologo, di fare una alleanza con Genova per poter distruggere l'impero latino di Costantinopoli.

Fu conchiuso il celebre trattato di Ninfeo ([3]) (Nif) il 13 marzo 1261. Genova ricevette uno stabilimento a Smirne con autorità pubblica sopra gli abitanti della città. Questo dominio (sovranità?) di Genova doveva attirare mercanti cattolici in quel porto; la vicinanza delle altre colonie genovesi ([4]), (Costantinopoli, e più tardi Chios, Mitilene, Crimea, Focea ecc.), sembrava favorire un'immigrazione dei cattolici in un tempo più o meno prossimo. Però i Seldgiucidi sotto l'emiro di Efeso, Aidan, espugnarono la nuova possessione dei Genovesi verso l'anno 1320, anzi nel 1333 fu eretto un emirato proprio seldgiudico a Smirne. Così le speranze cattoliche furono spezzate. In ogni caso può ammettersi come probabile che fra 1261 e 1320 esisteva una chiesa cattolica a Smirne, poichè nei due trattati conchiusi fra Genova ed gl'imperatori greci, Michele Paleologo ed il suo figlio Andronico (1261, 1304) è menzionata la cessione d'una chiesa di Smirne ai Genovesi.

([1]) Migne *PG* 120: 737 A.

([2]) G. Caro, *Genua und die Mächte am Mittelmeer*. I. Halle a. S. 1895 28 sgg.

([3]) Camillo Manfroni, *Le relazioni fra Genova, l'impero bizantino e i turchi. Atti della Società Ligure di Storia Patria* XXVIII (1898) 793, 795.

([4]) W. Miller, *Essays on the Latin Orient*. Cambridge 1921. 283-353.

Santa Alleanza.

1344-1402

Le piraterie cagionate dai signori seldgiucidi di Smirne contro le isole cristiane dell'arcipelago e contro le navi degli occidentali determinarono il Papa Clemente VI a formare nel 1343 un'alleanza militare contro i Seldgiucidi dell'Asia Minore. Quattro potenze cristiane appartennero a questa lega, cioè lo Stato Pontificio, Cipro, Rodi, Venezia. Capo della cosidetta Santa Unione fu il Papa. Fra poco essa riportò un notevole successo.

Il 28 Ottobre 1344 venti galere degli alleati attaccarono Smirne (1) sotto il comando di Martino Zaccaria. L'arsenale e la flotta dell'emiro Omarbeg caddero in preda alle fiamme e la città diventò possesso dei cristiani. Un tentativo di Omarbeg di riprenderla gli costò la vita (1348) ed impaurì il suo fratello l'emiro di Efeso, Khidhrbeg, che fu costretto a concedere condizioni favorevoli ai cristiani nel suo paese ed un consolato veneziano a Efeso (2). Anche nel principato vicino di Mentesche (3) i Veneziani ottennero un consolato e la chiesa di S. Nicola a Palatia (Balat).

I cavalieri di Rodi costrussero il castello di S. Pietro al lido di Smirne che, secondo Mordtmann (4), esisteva ancora 58 anni fa. In questa città fu istituito un « Capitaneus Smyrnarum pro domino Papa ». Tre volte fu capitano e vicario papale di Smirne il Francescano, Fratello laico Pietro Patricelli (5) da Fano che prima di entrare nell'Ordine si era distinto nella guerra contro i Turchi. Sotto di lui un suo confratello Ponzio Satolli (6), ebbe una carica civile o militare.

(1) I. Gay, *Le Pape Clément VI et les affaires d'Orient.* Paris 1904. 40-41.

(2) Heyd, *Storia del commercio del Levante nel medio evo.* Torino 1913 561.

(3) Heyd 563; Paul Wittek, *Das Fürstentum Mentesche.* Istanbul 1934.

(4) I. H. Mordtmann, *Izmir* (Smyrne). Encyclopédie de l'Islam. II. Leyde-Paris 1927. 604.

(5) G. Golubovich O. F. M., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano.* V. Quaracchi 1927. 30-34.

(6) Golubovich 62.

Probabilmente sotto il regime di Pietro Patricelli furono fondate le due chiese, l'una dedicata a San Francesco, l'altra a S. Antonio di Padova, ricordate in una lettera papale (1) del 1373. Due altre chiese di Smirne cioè quella di S. Giorgio e quella di S. Marco, sono citate nello stesso documento. Una quinta chiesa era la cattedrale che fu un edificio poverissimo.

Durante il secondo dominio latino (1344-1402) risiedevano Arcivescovi Latini colà, anzi secondo Eubel (2) già prima del 1322. Fra questi emerge Paolo, che divenne Patriarca Latino di Costantinopoli. Egli ebbe parte attivissima nell'adesione dell'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo (3) alla Chiesa cattolica.

Colla presa di Smirne dal chan mongolo Timur (4) (1402) e la conquista definitiva turca (5) sotto Murad II nel 1425 cominciò l'epoca tristissima per la Chiesa di Smirne e durò così fino al secolo XVII. L'Arcivescovado diventò titolare. Sulla presenza dei Francescani a Smirne in quei due secoli mi mancano documenti; alcuni scrittori recenti come Marcellino da Civezza O. F. M. (6) e P. Giovanni Battista Min. Cap. (7) l'affermano esplicitamente per l'anno 1453. Il Padre Carlo di Brongio O. F. M. dice in una relazione manoscritta (8) dell'anno 1710: « saranno più di 200 anni, furono li nostri religiosi... sotto la protezione della Serenissima Repubblica. Essendo stati li primi religiosi che vennero in queste parti il Padre Venceslao di Praga ed un altro sacerdote italiano Min. Osserv. condotti in queste parti per il primo (?) Bailo ».

(1) Golubovich 188; Eubel, *Bullarium* VI, n. 1259.

(2) C. Eubel, *Hierarchia medii aevi*. I. Münster i. W. 1913. 456.

(3) A. Theiner-F. Miklosich, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae*. Wien 1872. 37-43. — Spyr. Lampros, Αὐτοκρατόρων τοῦ Βυζαντίου χρυσόβουλλα. *Neos Ellenomnemon* XI (1914) 241-254.

(4) J. von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*. II². Pesth 1834. 262-264.

(5) Hammer 327.

(6) M. da Civezza, *Storia universale delle missioni fraucescane*. VII, 3. Firenze 1894. 499.

(7) P. Iean Baptiste, *Saint Polycarpe*. Constantinople 1911. 321-325.

(8) Arch. di Paopaganda, *Visite*, vol. 37; 111 r.

Nuovi impulsi apostolici
1624–1700

L'erezione della S. Congregazione di Propaganda (1622) dette nuovi impulsi apostolici anche per l'Asia Minore. Già l'8 Marzo 1622 essa stabilì tre sezioni dell'Oriente Vicino: 1. Asia Minore o Natolia, e Tracia; 2. Siria o Palestina, il Monte Libano con i Maroniti, Armenia, Mesopotamia, Georgia, Arabia; 3. Egitto, Etiopia ecc.

Nel 1624 essa eresse di nuovo l'Arcivescovado di Smirne. Essa approvò i nuovi stabilimenti dei Gesuiti (1624) e Cappuccini (1627) in Smirne ed eresse colà una nuova parrocchia (1630) per i cattolici francesi, sotto l'amministrazione dei Cappuccini; stava in rapporti continui con i missionari francescani, cappuccini, gesuiti, aiutando, incoraggiando, dirigendo, prendendo contatto con i capi dei rispettivi Ordini a Roma; non omise le relazioni diplomatiche con gli ambasciatori delle potenze cattoliche a Costantinopoli, o presso i Nunzi Apostolici residenti nelle corti europee, per migliorare la situazione dei missionari nell'impero ottomano. Essa era bene conscia del momento opportuno. Infatti già nel principio del secolo XVII Smirne era la più grande città ed il principale porto dell'Anatolia. Presto essa superò anche Aleppo, dopochè le caravane della Persia preferivano Smirne. Perciò le potenze commerciali dell'Occidente, Venezia, Genova, Inghilterra, Olanda e non in ultimo luogo la Francia che stava sull'apogeo della sua posizione nel secolo XVII, non trascuravano quel porto (1). Non pochi mercanti cattolici, protetti dai loro consoli si stabilirono in quell'emporio fiorente. Anche le capitolazioni della Francia (2) con la Turchia ed i trattati di pace conchiusi fra l'Impero Tedesco (3) e l'Impero Ottomano creavano migliori

(1) Paul Masson, *Histoire du commerce français dans le Levant.* Paris 1897. 416-422.

(2) I. De Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères.* I. France. Paris 1864. 143 (Lettres-Patentes du 20 mai 1604).

(3) I. De Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères.* IX. Autriche. Paris 1898. 26 (Trattato di Vienna, 1 Maggio 1616).

guarantigie per i cattolici ed i missionari del Levante. Esplicita menzione delle chiese dei Cappuccini e dei Gesuiti a Smirne, la troviamo per es. nella capitolazione (1) dell'anno 1673, articolo 3.

Gli inizi dell'apostolato cattolico a Smirne sono vanto dell'Ordine Francescano, tanto benemerito dell'Oriente Vicino. Avanti l'anno 1623 i figli di San Francesco furono i soli sacerdoti che rendevano servizi ai cattolici di Smirne; furono nel secolo XVII veneziani sotto la protezione del loro console. Essi amministravano l'unica chiesa cattolica che si trovava allora colà. Nel 1623 sorse la cappella privata del console francese, e fu affidata prima ad un francescano, poi ad un prete secolare di Chios, e nel 1624 ai Gesuiti (2). I primi Gesuiti che arrivarono colà nel decembre 1623, furono De Canillac ed un Fratello laico Giovanni Collaro da Tinos.

Una seconda chiesa pubblica per i cattolici francesi fu finita verso il 1630 e concessa ai Cappuccini. La Congregazione di Propaganda assegnò a questa chiesa, come fu già detto, il diritto parrocchiale.

Una terza chiesa pubblica fu fondata dai Gesuiti verso il 1638.

Così ci sono nella prima metà del secolo XVII tre chiese pubbliche, delle quali due di diritti parrocchiali, quella dei Francescani e quella dei Cappuccini. Questo stato di cose rimase stabile per lungo tempo.

Prendiamo alcune relazioni manoscritte che ci illustrano la situazione del cattolicismo a Smirne nel secolo XVII.

Il 18 Febbraio 1626 scrisse il Gesuita Gerolamo Queyrot, tracciandoci insieme un'immagine viva geografica ed archeologica:

« Smirne (3) è una città marittima nel continente dell'Asia Minore, distante soltanto 90 000 passi dall'isola di Chios; essa è illustre

(1) A. Schopoff, *Les reformes et la protection des chrétiens en Turquie* (1673-1901). Paris 1904. 2.

(2) A. Carayon S. I., *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant.* I. Poitiers-Paris 1864. 162-163. | H. Fouqueray S. I., *Histoire de la Compagnie de Jésus en France.* IV. Paris 1925. 342-348.

(3) Archivio di Propaganda, *Scritture riferite*, vol. 183: 779r-780v.

per il pontificato ed il martirio di San Policarpo. Ci narrano le lettere che Smirne sia stata una delle principali città della provincia ionica, e così attestano le rovine delle mura e degli edifici, soprattutto del castello sito sulla cima della montagna, al cui piede sorge la città. Ma adesso il castello – così sono instabili le cose umane – non ha mura, nè ritiene qualche cosa del suo antico splendore, eccettuato l'anfiteatro che rimase quasi intiero fino ai nostri tempi, ed il porto che è diventato da molti anni abbastanza celebre per le navi francesi, veneziane, inglesi, olandesi che vi ancorano. Il resto fu distrutto dai funesti terremoti ai quali Smirne è soggetta, e dalla violenza delle guerre e dalle armi dei barbari.

« Smyrna oppidum est maritimum, in continenti Minoris Asiae, ab insula Chio 90 duntaxat passuum millibus dissitum, S. Polycarpi martyrio atque pontificatu insigne. Olim e principibus Ioniae provinciae urbibus fuisse et litteris proditum est, et testantur ruinae murorum et aedificiorum, praesertim vero arcis, quae sita erat in cacumine montis, cui oppidum subiacet. Sed quae est rerum humanarum instabilitas, modo nec moenia habet, nec quicquam aliud antiqui retinet splendoris praeter amphitheatrum, quod fere integrum usque ad haec tempora permansit, et portum, quem gallicae, venetae, britannicae et batavorum naves multos abhinc annos satis celebrem fecerunt; reliqua vel foedis terremotibus, quibus Smyrna obnoxia est, vel bellorum iniuria ac barbarorum armis deleta ».

« A Smirne vi sono circa 200 case dei Greci, circa 150 degli Armeni e circa 100 degli Ebrei. I Greci hanno tre chiese delle quali la principale è consacrata a Santa Fotina, la seconda a S. Giorgio, la terza a S. Parasceve. Però soltanto la prima è intiera, le altre due sono quasi distrutte, nè si dà la facoltà di ripararle. Gli Armeni hanno soltanto una chiesa. Le sinagoghe degli Ebrei sono 4, ma ristrette.

I Veneziani hanno una chiesa, la quale era prima in comune con i Francesi e gli altri cattolici del rito latino, ma a cagione di una controversia fra il console francese e quello veneto riguardo alla precedenza, il primo fece costruire nella sua casa una cappella privata alla cui amministrazione soleva chiamare un sacerdote della famiglia Francescana da Costantinopoli o da Chios ».

« Sunt Smyrnae ad ducenta graecorum domicilia, armeniorum fere centum quinquaginta, iudaeorum circiter centum. Graeci tria templa habent, quorum praecipuum S. Photinae nomine est consecratum, alterum S. Georgii, tertium S. Parasceves; verum primum dumtaxat est integrum; reliqua duo

sunt pene diruta, nec reficiendi potestas datur. Armenii unicum tantum habent. Iudaeorum synagogae quatuor numerantur, sed angustae illae.

Veneti suam aedem sacram habent, quae haud pridem ipsis cum gallis et caeteris latini nominis orthodoxis communis erat, sed exorta inter francicum consulem venetumque discordia de loci dignitate, francicus privatum suis in aedibus sacellum extruxit, ad cuius procurationem sacerdos e S. Francisci familia Constantinopoli vel Chio accersebatur ».

Monsignore Sebastiani O. Carm. Disc., vescovo di Hierapoli (e più tardi vescovo di Bisignano, e finalmente di Città di Castello) avendo ricevuto incarico dalla Congregazione di Propaganda di fare la Visita Apostolica (1) non soltanto all'Arcipelago Greco, ma anche a Smirne e non potendo a cagione della guerra fra Venezia e la Turchia, senza evidente pericolo di molestie turche andare a Smirne, incaricò un padre Domenicano armeno, nato a Costantinopoli e capace della lingua turca, P. Gregorio Ciriacense, di cogliere informazioni sulla situazione della chiesa cattolica colà. Questi nel febbraio 1667 corrispose al desiderio del Visitatore Apostolico e gli dette ampia relazione. Da essa sappiamo che la popolazione cristiana di nazionalità estere (cattolici, ortodossi, protestanti) ascendeva a 3000, a cui si aggiungevano 100 cattolici indigeni del rito latino. Il Vicario Apostolico di Smirne Leone Macripodari, nato a Chios, non aveva nè cattedrale nè casa propria. Tre chiese furono nella sua diocesi, la prima sotto due Padri Francescani fu parrocchia per quei cattolici che non erano francesi. La seconda, affidata a quattro Cappuccini, dette occasione di servizio parrocchiale ai cattolici francesi, ed in una scuola insegnavano a leggere e scrivere, e la grammatica latina e greca. La terza chiesa fu quella dei Gesuiti, senza servizio parrocchiale; i due Padri ebbero occasioni di largire prediche, confessioni, catechismo; di essi è detto: « Tengono scuola numerosa di figli greci e latini ». È da notarsi che l'apostolato dei missionari latini usò nelle opere apostoliche varie lingue.

Diamo qui un brano di quella Visita Apostolica di Monsignore Sebastiani:

(1) Archivio di Propaganda, *Visite*, vol. 32: 136r-140v.

« I Latini del paese e domiciliati nel luogo sono da 100, i forastieri di diverse nazioni europee et asiatiche come Francesi, Italiani, Olandesi, Greci et Armeni fra cattolici, scismatici et heretici saranno da 3000, non potendosene dare un conto certo per la varietà del concorso e del trafico. Li Turchi sono molti.

Le chiese latine sono 3; le greche assai più, come pure le meschite de' Mori.

Il Vicario Apostolico di Smirne è Don Leone Macripodario da Scio, protonotario apostolico, il quale non ha chiesa nè casa propria, e vi stà come un prete privato, alloggiato in un'habitatione molto meschina. La S. Congregazione gli paga ogn'anno 40 scudi, et esso ha la sua Messa libera.

La prima chiesa latina è de' Padri Cappuccini o più tosto del console della nazione francese che vi tiene detti Padri per cappellani quali vi stanno come missionarii apostolici, e la servono in tutto, come parrocchiani per essere parrocchia, e vien detta la chiesa maggiore. Li Cappuccini che al presente vi risiedono sono 5... I loro esercitii spettanti alla missione, oltre gli altri della loro osservanza, sono di amministrare i Sacramenti anche parrocchiali, non però a Venetiani, valendosi della lingua latina, italiana, greca e francese, quanto alle confessioni, di predicare in greco e francese, d'insegnare la dottrina christiana anche sopra i vascelli, di tener scuola di leggere e scrivere, e di grammatica latina e greca, di visitar l'infermi e di tutte le nationi et aiutarli ne' bisogni spirituali e corporali, come pur fanno con i poveri, e di liberar molti schiavi christiani, o con limosine che procurano o con altre industrie. Vivono di limosine, aiutati anche dal console francese e dalla loro Provincia di Parigi.

La 2ª chiesa che prima era de' Venetiani, è de' PP. Riformati di S. Francesco, dedicata alla Concettione della SS.ma Vergine. Vi risiedono due sacerdoti ed un laico... Ancor questi amministrano i Sacramenti etiam parrocchiali ai cattolici che non siano francesi.

La 3ª chiesa è de' PP. Gesuiti che più tosto è cappella privata che chiesa pubblica, ma però vi concorrono senza molestia veruna li cattolici di qualunque natione si siano. Vi risiedono due Padri ed un Fratello Coadiutore... Celebrano Messe ogni giorno con molto concorso, sentono confessioni, danno la S. Communione, predicano la Quaresima 3 volte la settimana, l'Avvento ogni domenica, e di due in due giorni tutta l'ottava del Corpus Domini, insegnano la dottrina christiana ogni domenica nella loro cappella e spesso anche sopra i vascelli. Tengono scuola numerosa di figliuoli greci e latini. Hanno

nella sudetta loro cappella una congregatione di molti fratelli sotto l'invocatione della Concettione della SS. Vergine, quali ogni domenica si radunano a cantar l'officio della Madonna et a farvi altre devotioni ».

Il vescovo dell'isola di Tinos allora veneziana VERNIER, descrive nella sua Visita Apostolica (1) dell'anno 1679 le chiese cattoliche ed aggiunge note sopra l'apostolato cattolico. Ecco la breve descrizione sua degli edifici religiosi:

« La chiesa de' Padri Minori Osservanti Riformati, dedicata in onore dell'Immacolata Concezione, era prima cappella greca, concessa in affitto dal loro metropolita al primo console veneto ch'andò habitare in quella città, per reali 36 all'anno, avendo comprato dalli stessi greci una casa attigua alla medesima chiesa per uso d'un cappellano (Francescano)...

La chiesa, ovvero cappella de' Padri Cappuccini, intitolata S. Policarpo che fu arcivescovo di Smirne martirizzato in detto loco, fu fabbricata già 40 anni incirca a spese del console di Francia, contigua alla sua habitazione, ed ha un solo altare; tutta coperta di tolle, ed il pavimento di placche con diverse sepolture, una in particolare per li Padri, ed un'altra per li consoli istessi...

La chiesa o cappella dei Padri Gesuiti, dedicata alla Madonna, contiene un solo altare, con la palla della SS. Annunziata ».

Nel convento francescano vi erano tre Padri, nel cappuccino tre, nel gesuitico due (2). I loro lavori consistevano nelle funzioni parrocchiali esercitate dai Francescani e Cappuccini, ed in altre occupazioni spirituali. Sotto il Vicario Apostolico stava oltre i suddetti religiosi un sacerdote secolare che amministrava la cappella privata del console genovese.

La guerra fra Venezia e la Turchia (1645-1669) ebbe la conseguenza che i mercanti veneziani partirono tutti da Smirne. I Turchi confiscarono il convento dei Francescani e vendettero la lora chiesa. Ed una nuova guerra fra Venezia e la Turchia (1685-99) creò un'altra situazione difficile alla Chiesa cattolica. Durante queste guerre i consoli francese ed olan-

(1) ARCH. DI PROPAGANDA, *Visite*, vol. 36: 288 r-304 r.

(2) ARCH. DI PROPAGANDA, *Visite*, 37: 101 r sgg.

dese furono difensori dei Francescani, l'ultimo imprestò loro inoltre 1175 piastre affinchè potessero fabricare una nuova abitazione sotto il suo nome.

Ma nel 1697 un incendio distrusse la chiesa ricuperata dei Francescani e per due anni i figli di S. Francesco dovettero esercitare le funzioni parrocchiali nella chiesa dei Gesuiti. Soltanto per l'intercessione del Cardinale di Vienna Kollonitz fu ottenuto un passo diplomatico dell'ambasciatore olandese di Costantinopoli. La Porta Ottomana concesse allora che i francescani potessero rifabbricare la chiesa, anzi che potessero celebrare le funzioni religiose nel loro nuovo convento. Di questi dettagli ci informa una relazione manoscritta (1710) del Padre Francescano Carlo di Brongio [1].

« Questo sito fu comprato l'anno 1692 in tempo che li religiosi abitavano in un piccolo ospizio situato in luogo di cattiv'aria in cui erano quasi sempre infermi, e non passava anno, in cui non ne morisse qualch'uno. Costò piastre 1175 e furono sborsate dal Signor Guglielmo Marquis olandese cattolico nostro sindico apostolico, al quale poi sono state rimborsate a poco a poco con le limosine del convento. Qui fabricarono sotto nome de(l) sindico la sudetta abitazione, e mentre ancora non era totalmente perfezionata la fabrica, comminciarono ad abitarla, per essere luogo di miglior'aria; andando però ogni giorno ad officiare alla chiesa dell'ospizio antico, ove pure abitavano continuamente a vicenda due religiosi per aver cura della chiesa. Essendosi poi l'anno 1697 per disgrazia incendiata la chiesa con le piccole stanze che vi erano, li religiosi si ritirono totalmente nell'abitazione presente, restando il sito della chiesa ed ospizio per cimiterio... Incendiato che fu il convento e la chiesa, e ritiratisi li religiosi nel presente sito, comminciarono a pensare, come potessero rifabricare la chiesa, e per mezzo dell'ambasciatore d'Olanda... ottennero di poterla rifabricare nel medesimo sito e della medesima grandezza, ma essendoci impedita l'effettuazione di questa facoltà, ne ottenne (l'ambasciatore) un altra di poter fare le nostre funzioni in casa, e con questo a poco a poco abbiamo ridotta quasi la metà dell'abitazione in chiesa ».

[1] Arch. di Propaganda, *Visite*, 37: 101 r sgg.

Oltre le guerre e l'incendio le stazioni cattoliche furono colpite da altre sciagure, come la peste dell'anno 1678 ed il terremoto del 1688.

In mezzo a gravi sacrifici i missionari condussero con rarissime eccezioni una vita esemplare. Anche i cristiani separati dalla Chiesa sentirono il loro influsso. La scuola dei Gesuiti fu molto frequentata dai Greci ed Armeni già nei suoi primi anni. Il metropolita greco, Giacomo (1), e quello degli armeni, Giovanni (2), scrissero nel 1633 ciascuno una lettera al re francese Luigi XIII, nella quale lodano la scuola dei Padri, i lavori apostolici e chiedono che conceda ad essi una sovvenzione per fondare colà una residenza stabile. Il Padre Queyrot (3) scrive nel 1626 che uno dei Gesuiti predica qualche volta nella cattedrale dei Greci in lingua greca con gran concorso: « Graeci quoque ex nostris laboribus non mediocrem fructum percipiunt; nam unus e nostris conciones subinde habet in eorum templo vernacula ipsorum lingua, et auditur magna sane cum attentione et frequentia; pridie monetur populus concionem a Patre habitum iri, ac perinde frequens in templum conveniat, quo nomine plurimum sane debeamus Rev.mo Domino Iacobo Smyrnensi metropolitae, qui se nobis benevolum ac propitium praebet nostrisque conatibus favet ». Il Cappuccino Urbano (4) testifica, il 1 decembre 1669: « È ben vero ch'il protosingelos che è la seconda persona dopo il metropolita, spesse volte l'anno venne confessarsi da me ».

Chi vuol dare un giudizio giusto sopra l'attività cattolica a Smirne nel secolo XVII, non deve dimenticare la situazione particolare e le difficoltà che incontrava quell'apostolato.

La popolazione di Smirne ebbe grandi cambiamenti durante il secolo XVII, prodotti dalle sciagure di peste, incendi terremoti. Non dobbiamo però ammettere che le statistiche dei viaggiatori Tavernier, Spon, Tournefort ecc. siano perfette; almeno riguardo alle cose ecclesiastiche abbiamo migliori e più sicuri informazioni nelle relazioni dei vescovi cattolici o visitatori apostolici.

(1) Carayon 174-175.
(2) Carayon 196-199.
(3) Arch. di Ppropaganda, *Scritture riferite, Smirne,* vol. 1: 779r-780v.
(4) Arch. di Propaganda, *Scritture riferite, Smirne,* vol. 1: 41r.

Tavernier [1] conta verso il 1640: 90 000 abitanti, Spon [2] nel 1674 circa 50 000, Tournefort [3] nel 1702 dopo il grande terremoto del 1688 soltanto 26 000. Cristiani erano soltanto fra 10-15 000; cattolici solo alcune centinaia, essi avevano 3 chiese nel recinto di 3 monasteri. Altri edifici religiosi si notano nel 1702: 19 moschee, 8 sinagoghe, 2 chiese greche e 1 chiesa armena.

Sviluppo.

1700-1818

Il pessimismo è un gran male, sopratutto nel lavoro apostolico. Alla fine del secolo XVIII la Chiesa cattolica di Smirne sembra estinguersi, ed ecco che nel secolo XVIII comincia uno sviluppo che condurrà alla seconda restaurazione dell'Arcivescovado.

La decadenza della potenza turca, cominciata nella pace di Carlowitz (1699) assicurava alle potenze belligeranti con la Turchia occasioni propizie nei trattati di pace per ottenere articoli favorevoli alla Chiesa cattolica. La Santa Sede non omise di far istanze per i suoi Nunzi Apostolici presso le Corti cattoliche europee, affinchè fossero inserite nei trattati articoli in favore all'apostolato. Basti ricordare l'articolo 11 della pace di Passarowitz [4] (1718), l'articolo 9 della pace di Belgrado [5] (1739), gli articoli 1, 32, 33, 34, 35, 36, 76, 82, 88 delle capitolazioni [6] con la Francia (1740). Per esempio è detto nell'articolo 35: « On n'inquiètera pas non plus les églises de la nation française à Smirne » (ripetizione dell'articolo III delle capitolazioni nell'anno 1673).

Lo sviluppo delle stazioni cattoliche può esser descritto a base delle relazioni dei Visitatori Apostolici, quali l'Arcive-

(1) G. B. Tavernier, *Viaggi nella Turchia, nella Persia e nell'Indie.* Bologna 1690. 115.

(2) I. Spon-G. Wheler, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant.* I. Lyon 1678. 315.

(3) M. Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant.* II. Paris 1717. 495.

(4) Schopoff 3.

(5) Schopoff 4.

(6) Schopoff 5-8.

scovo di Marcianopoli Castelli [1] (1710), l'Arcivescovo di Naxos De Stefani [2] (1757), il Vescovo di Chios Timoni [3] (1796).

Nel 1710 la popolazione intiera di Smirne ascendeva a 100 000 anime, in massima parte musulmane. I Greci erano circa 5000, gli Armeni 4000, gli Ebrei 10 000. I Franchi che coincidono in gran parte coi cattolici, erano 2000. I religiosi erano numerosi: 8 Francescani, 4 Cappuccini, 4 Gesuiti. Vicario Apostolico era Durandi.

Citiamo una parte della Visita suddetta di Monsignore Castelli:

« Il suo (città di Smirne) giro è di cinque miglia di circuito; il popolo che vi habita, si compone da circa cento mila anime, la maggior parte sono Maumettani, delli Ebrei vi saranno dieci mila incirca, cinque mila Greci, da mille Armeni cittadini e tre mila forestieri de medesimi Armeni che continuamente capitano dalla Persia et altri paesi della Turchia. Vi sono poi due mila mercanti Franchi incirca, e sette mila carte di carasso dal Gran Signore per esser distribuite alli suddetti, che pagano tributo alla Porta. ... Detti Padri (Cappuccini) fanno la scuola che era assai numerosa di figliuoli, et i scolari sono chi Francese, chi Italiano, chi Greco e chi Armeno, a quali insegnano la dottrina christiana et il catechismo, hanno una libraria competente de libri convenienti a missionarii... Il giorno seguente (23 luglio 1710) dunque proseguendo la Visita, si portò alla chiesa e nella casa delli PP. Giesuiti, ove visitata trovò tre altari, il maggiore dedicato a S. Ludovico, re di Francia, l'altro dedicato alla Concettione, il 3° a S. Ignatio. I Padri che la servano sono quattro... i quali predicano tutte le domeniche dell'Avvento e di Quaresima et in tutte le principali feste dell'anno in quattro lingue, in italiano, greco, francese, et in turchesco per gli Armeni cattolici. Ogni domenica si fa la dottrina christiana, e si fa la scuola tutto l'anno per i fanciulli, a quali s'insegna leggere e scrivere, parlare in francese et in italiano, et un poco latino, et il conto ».

Molto interessante è la relazione del Francescano Carlo da Brongio [4], inserita nella Visita Apostolica di Monsignor

[1] Arch. di Propaganda, *Visite*, vol. 37 : 98r-131r; vol. 38 : 180v-189r.

[2] Arch. di Propaganda, *Scritture riferite*, vol. 773 : 413v-422r.

[3] Arch. di Propaganda, *Scritture riferite*, vol. 919 : 151r-158v.

[4] Arch. di Propaganda. *Visite*, vol. 37 : 99r sgg.

Castelli, sopra la chiesa ed il convento dei Francescani. Ci piace di darne le seguenti descrizioni:

« Giace in mezzo della contrada franca il sito del convento, di forma quadrangolare, longo passi ordinari 110, largo passi 30, comunicando, dalla parte d'Oriente, per mezzo della porta principale, con la suddetta contrada, dalla parte di Ponente con la marina per mezzo d'un altra porta, per diametro all'altra contigua, dalla parte di Tramontana, con la casa d'un Turco che serve di residenza per l' Ill.mo console di Francia, dalla parte di Mezzogiorno con la casa d'un Turco, abitata d'alcuni mercanti inglesi.

Questo sito è diviso in quattro parti. Alla marina sta fondato il convento, il quale in terrapiano consiste nella chiesa, sacristia, refettorio, cucina, due picciole stanze, un picciolo buco per cantina et un cortiletto.

Dopo il detto sito fabricato seguita una piazza quasi quadrata, con d'intorno doppio ordine di colonne di mattoni e calcina, continuate per mezzo d'un muzicciolo alto un braccio di terra per sedere, in forma di claustro, sopra il quale colonnato anderà appoggiata, a Dio piacendo, una pelgora (= pergola). In questa strada spaleggiata di colonne si fanno le solite processioni. Dopo questa piazza seguita un picciolo giardino, diviso da una strada, spaleggiata anche essa da simili colonne, sopra le quali sta appoggiata una pelgora di viti, per la qual strada si va alla porta principale. Dopo il giardino seguita dalla parte di Tramontana una stanza che serve da scuola, capace di 60 scolari...

La presente chiesa era un magazzino, e sopra v'erano 4 stanze, e 4 dall'altra parte sopra il refettorio e (la) cucina; ma per ridurre il magazzino in forma di chiesa, si sono disfatte le 4 stanze ».

Nella loro chiesa i Francescani ebbero le funzioni parrocchiali per i cattolici non francesi, prediche in lingua italiana e greca, e qualche volta in turco. Molto frequentata fu la processione col Santissimo coperto con velo nero e con la immagine della Madonna Addolorata nel Venerdì Santo, con partecipazione dei Latini, Greci e Armeni. Anche nella festa del Corpus Domini si faceva la processione col Santissimo, con grande concorso di popolo, mentre i cannoni delle navi venete sparavano. Altre processioni si facevano nella festa di S. Marco e nei giorni delle Rogazioni. Merita menzione la

solennissima festa nella notte del Santo Natale. I funerali si fecero processionalmente, precedendo la Croce (però senza asta), portata da un chierico, vestito di cotta ed accompagnato da due ceroferari ed altri ragazzi parimente in cotta; il parroco con cotta, stola, ed a volte col piviale, seguiva, religiosi e secolari cantando psalmi ad alta voce. Il Santo Viatico fu portato a gl'infermi dal sacerdote vestito con cotta e stola, ponendo di sopra un mantelletto, un chierico o due precedevano con croce e fanale. Queste notizie forniteci nella relazione del Francescano sono istruttive per conoscere la tolleranza usata dai Turchi d'allora verso i cristiani.

La concordia fra le due famiglie religiose trovò bella espressione nell'uso che nella festa di S. Antonio di Padova i Padri Gesuiti, e nella festa dell'Immacolata Concezione, titolare della parrocchia francescana, i Padri Cappuccini erano invitati dai Francescani.

La protezione consolare dei Francescani fu esercitata dal console olandese.

Circa i lavori degli altri religiosi siamo già informati dal testo sopracitato. I Cappuccini avevano la cura della loro parrocchia ed insegnavano nella loro scuola a numerosi alunni francesi, italiani, armeni, ai quali impartivano anche la dottrina cristiana. La loro chiesa di S. Policarpo aveva 5 altari.

I Gesuiti predicavano tutte le domeniche dell'Avvento e di Quaresima, e in tutte le principali feste dell'anno, in quattro lingue: francese, italiana, greca, turca. Ogni domenica insegnavano il catechismo, e per tutto l'anno tenevano una scuola per i fanciulli, i quali ricevevano da loro lezioni nelle discipline elementari e nelle lingue francese, italiana ed un po' latina. La loro chiesa, dedicata a S. Luigi re di Francia, aveva tre altari.

In occasione dell'Anno Santo nella metà del secolo XVIII il Vicario Apostolico Bavestrelli pubblicò, il 1 Gennaio 1752, dal pulpito della chiesa dei Gesuiti, il giubileo che la stessa sera fu annunziato nelle altre due chiese. Egli ebbe la consolazione di riferire già il 23 Febbraio 1752 alla S. Congregazione di Propaganda (1): « Immediatamente alla pubblica-

(1) Arch. di Propaganda, *Scritture riferite, Smirne,* vol. 1 : 395r.

zione i Padri Gesuiti con il loro solito zelo hanno fatto benchè siano due soli, una missione per otto giorni in lingua greca; al principio di Febbra(io) un'altra simile in lingua turca; e dentro la corrente Quaresima faranno lo stesso nelle lingue francese ed italiana ».

Nello stesso tempo la Chiesa cattolica di Smirne crebbe molto di numero. La cagione principale fu l'immigrazione dei cattolici armeni di Naxivan. Sappiamo che dall'anno 1318 fino alla metà del secolo XVIII esisteva la Diocesi cattolica di Naxivan. Ma proprio sullo schah persiano Thamaz Kuli (1736 47) i cattolici armeni furono costretti di cercare altrove rifugio. Essi vennero nelle regioni di Smirne. Mentre prima la Chiesa cattolica aveva soltanto fedeli nella città e nei prossimi dintorni, adesso anche in altri punti più o meno remoti del Vicariato Apostolico troviamo un piccolo gruppo di cattolici. Così vi furono, secondo la Visita Apostolica dell'Arcivescovo De Stefani nel 1757 a Kiemer (Kemer) 16 cattolici, ad Odamis 60, a Tira 60, a Konia 60, a Caraman 3 famiglie, a Vurlà 7 (o 8) cattolici ed alquanti altri nell'estate. Il gruppo più forte fu a Afion Cara Iser. Colà vi furono 300 famiglie cattoliche armene.

Nella città stessa di Smirne si ebbero 40 famiglie cattoliche del rito armeno; ed altri 1000 armeni seguivano il rito latino. La popolazione totale dei cattolici fu di 3000 anime.

Anche presso gli Armeni gregoriani rifugiatisi colà la Chiesa cattolica s'acquistò simpatie. È da notarsi la conversione [1] (alla Chiesa cattolica) del metropolita armeno Sergio il 29 gennaio 1743 nella chiesa di S. Policarpo.

Un altro segno dello sviluppo dell'opera missionaria è il numero dei sacerdoti secolari indigeni od almeno orientali, in tutto 12 (3 nativi di Smirne, 7 delle isole Syros, Tinos, Chios, Mykonos, 2 Armeni). Vicario Apostolico era Eusebio Franzosini O. P.

Anche il numero dei *religiosi* si era cresciuto. Contiamo nel 1757: 6 Padri Francescani, 3 Padri Cappuccini, 3 Padri Gesuiti e 4 Padri Domenicani armeni. Ciascuna famiglia religiosa aveva una *scuola* elementare, ed i Gesuiti avevano

[1] Il documento originale si trova nell'Archivio di Propaganda, *Scritture riferite*, vol. 715, ad Congreg. 13 V 1743.

inoltre un corso di lingue, francese, italiana, latina. Il numero degli alunni dei Francescani fu di 20, quello dei Cappuccini 40, quello dei Domenicani 15, quello dei Gesuiti 41. Le *prediche* nelle tre chiese dell'Immacolata Concezione, di S. Policarpo, e di S. Luigi, furono tenute in lingua italiana e greca (chiesa dei Francescani), in lingua francese ed armena (chiesa dei Cappuccini), in lingua francese, italiana, greca e turca (chiesa dei Gesuiti).

Queste chiese « sono », come dice il Visitatore Apostolico De Stefani, « fabbricate di sassi, gli altari sono di legno, toltone il maggior(e) de' Cappuccini. Sono tutte di bella struttura, lunghe 30 passi incirca, ben adornate ».

Fra gli stabilimenti di *carità* vanno ricordati tre ospedali nella città, sostentati finanziariamente due dai Francesi ed uno dai Francescani.

La protezione olandese continua ancora per i Francescani, anzi il Visitatore loda la cura assidua del console olandese per questi religiosi.

Difficoltà per l'apostolato stavano soprattutto per i luoghi lontani, poichè non esistevano colà chiese cattoliche, e fatta eccezione di Tira non risiedeva colà nessun sacerdote.

Le notizie seguenti del Visitatore Apostolico De Stefani interessano anche gli studiosi della geografia storica:

« Smirna e i luoghi circonvicini sono luoghi piani e agevoli a scorrersi dai missionari. È abbondantissimo il vitto. È paese di gran commercio ed una delle più famose scale di Levante. Da Livorno ci ha occasioni frequenti e sicure pel recapito delle lettere. Si possono anche spedire per la posta di Vienna a Costantinopoli e per questa via in quaranta giorni possono le lettere giungere dall'Italia a Smirna per terra.

Luoghi della missione e anime.

I luoghi di questa diocesi soggetti attualmente al Vicario Apostolico sono li seguenti, cioè Smirne, città maritima e popolata dell'Asia Minore. Tira ch'è l'antica Tiatira o secondo altri la città di Tiria, abitata da ottanta mila anime, distante diciott'ore di camino da Smirne. Li cattolici del rito latino quivi abitanti sono anime sessanta, della provincia di Naxivan di Armenia. A questo luogo di

Tira assistevano ordinariamente i PP. Domenicani d'Armenia, anche prima che essi Padri si stabilissero a Smirne. Al presente assiste a detti cattolici il P. Domenico da Cuscasin Domenicano armeno. Non vi ha chiesa de' cattolici, e però detto sacerdote ogni festa celebra due Messe secretamente, l'una per gli uomini nel Chan, cioè nell'alloggio publico de' mercanti, l'altra per le donne fuori del Chan, poichè esse non possono concorrere nel detto alloggio. Nel rimanente l'esercizio della religione cattolica è libero. Vi ha buon numero di Armeni eretici, ma non hanno chiesa. I Greci scismatici che sono anime cinquecento incirca, hanno tre chiese. Odamis città dell'Asia Minore, distante quattr'ore di camino facile da Tira. Ci ha de' cattolici Armeni di rito latino trasferitisi dalla provincia di Naxivan, e sono anime quaranta. Non hanno chiesa nè sacerdote cattolico. Quando c'è bisogno di battezzare qualcheduno, o di assistere a qualche moribondo, vien chiamato il P. Domenico che sta a Tira. Gli Armeni eretici non hanno chiesa nè i Greci scismatici che sono anime cinquecento incirca.

Kiemèr città dell'Asia Minore, distante da Smirne quatro giornate incirca di camino, e dall'isola di Metelino sette miglia incirca. Gli Armeni cattolici di rito latino che traggono origine dalla provincia di Naxivan, sono anime sedici. Non hanno chiesa come non l'hanno neppure gl'Armeni heretici che vi sono in poco numero nè i Greci scismatici che sono anime cinquecento incirca. Prima vi andava di quando in quando qualche Domenicano di Naxivan, ora non vi ha niun sacerdote, perchè là non ha di che vivere. Quest'anno il provinciale de' Domenicani vi mandò per Pasqua un suo religioso e gli somministrò dodici piastre pel suo viatico. C'era allora un fanciullo di sei mesi, nato da cattolici e non era ancora battezzato, perchè non vi era alcun sacerdote cattolico. L'esercizio della religione è semipublico, poichè con riguardo e cautela esercitano le funtioni del battezzare, sepelire e dir la Messa tanto i cattolici come gli eretici Armeni.

I cattolici abitanti a Smirne sono da tre mila anime, oltre alla marinaresca che vi concorre con gran numero.

Il Signor Console di Francia è personaggio cospicuo, potente e di maggior rispetto e da poterne far più capitale ne' bisogni de' cattolici. Il presente Signor Console d'Olanda di cognome Hochepied benchè di religione protestante, nulladimeno è ben affetto a' sacerdoti cattolici e protegge con amore li PP. Riformati.

Esercizio della religione cattolica. Rito.

È affatto libero l'esercizio della religione cattolica. I Latini, e specialmente quei di cristianità sono assai rispettati. Gli Armeni però cattolici di rito armeno hanno qualche suggezione e timore del vescovo eretico armeno quì residente, e vengono battezzati e sepeliti dagl'eretici.

I cattolici sono di rito latino. Fra essi vi ha cento e più famiglie che fanno mille anime incirca le quali famiglie sono di rito latino dalla provincia di Naxivan trasferitisi a Smirne da nove anni in quà, per le rivoluzioni colà insorte. Vi ha pure da quaranta famiglie cattoliche di rito armeno, venute da Angora, da Tocat, e da Erzerum ».

Il nuovo Visitatore Apostolico, Vescovo Timoni, trovò nel 1796 alcuni cambiamenti nel Vicariato Apostolico. Le due parrocchie avevano ricevuto, il 25 febbraio 1763, un nuovo ordinamento dal Vicario Apostolico Franzosini secondo la direttiva della Congregazione di Propaganda che riguardava particolarmente i cattolici indigeni. Fu però ritenuta la distinzione principale fra i cattolici francesi e quei di altre nazioni europee; ai primi rimase la parrocchia di S. Policarpo, a gli altri europei la parrocchia dell'Immacolata Concezione. Ma per i cattolici orientali (non nel senso di rito, ma della nazionalità) fu in genere determinato che essi appartengano a quella parrocchia, nei cui confini nuovamente descritti abitano. Un regime particolare subiscono gli orientali che sono muniti d'un Baratto della Porta Ottomana; questi godono in virtù del Baratto le medesime esenzioni e privilegi della medesima nazione (francese, italiana ecc.), a nome della quale veniva loro fatto il Baratto. Dunque anche nel diritto parrocchiale furono considerati come i cattolici europei (francesi o non francesi — parrocchia di S. Policarpo o parrocchia dell'Immacol. Concezione). Il cambiamento della protezione consolare non importa seco il cambiamento di parrocchia. La moglie seguita il diritto parrocchiale del marito.

Riguardo alla libertà dell'apostolato, nel 1768 avvenne un peggioramento. La conversione (1767) di tre donne greco ortodosse, maritate con cattolici, diede occasione al metropo-

lita greco d'ottenere per mezzo del suo patriarca un editto turco che proibiva severamente l'apostolato dei missionari cattolici presso i greco ortodossi. Soltanto dietro gli sforzi dei missionari stessi, del Vicario Apostolico Dominico O. F. M., dei consoli francese, veneziano, olandese, del Nunzio Apostolico di Parigi, del Duca di Choiseul e finalmente dell'Ambasciatore francese di Costantinopoli, unitamente al Ministro di Olanda, al Bailo di Venezia ed al Residente Imperiale fu ottenuta una mitigazione del duro decreto.

Due chiese, quella di S. Policarpo nel convento cappuccino e quella dei Gesuiti con la loro casa furono rovinate in un grande incendio dell'anno 1773, nel quale questi ultimi furono colpiti dal decreto della soppressione del loro Ordine. I successori dei Gesuiti furono i Lazzaristi dall'anno 1783.

Quando il Visitatore Apostolico arrivò nella città (1795), la chiesa antica dei Gesuiti era ancora distrutta, mentre quella dei Padri Cappuccini per la munificenza del re Luigi XVI, era sorta dalle ceneri maestosa e più ampia di prima (1775). È la stessa chiesa che ancor oggi è conservata, dopo il terribile terremoto dell'anno 1778 e dopo gravissimi incendi nella città nello stesso anno e nel 1922. I Cappuccini che dipendevano prima dal Provinciale di Parigi, furono sottomessi negli anni 1794, 1796 al Prefetto Apostolico di Costantinopoli P. Umberto d'Amiens Min. Capp., come i Francescani che avevano già da un secolo un Prefetto Apostolico del loro Ordine a capo delle loro stazioni di Costantinopoli, Smirne, Chios, Tinos (e poi Rodi). I Gesuiti stavano prima dell'anno 1773 sotto il loro Superiore della Missione della Grecia residente a Costantinopoli. I Lazzaristi dipendevano dal loro Superiore Generale di Parigi, i Domenicani dell'antica loro provincia armeno persiana avevano come superiore un così detto Vicario, costituito dal loro provinciale. Per tutti i religiosi missionari rimanevano in vigore le norme della S. Congregazione di Propaganda, alla quale essi con i capi supremi dei loro Ordini rendevano la dovuta obbedienza.

Il numero dei cattolici di S. Policarpo fu nel 1796 di 910, quello dell'altra parrocchia di 2137. Le due chiese sono bene descritte dal Visitatore Apostolico Timoni.

Chiesa di S. Policarpo.

« La chiesa la quale è dedicata sotto l'invocazione del glorioso S. Policarpo primo [1] vescovo e martire di questa città di Smirne, fabbricata di nuovo, tutta di pietra, dopo l'incendio [2] nel 1778, è ben costrutta e tenuta, divisa in tre navate, coperta tutta di volte, sostenuta da cinque colonne per parte, che colle colonne attaccate alle pareti nell'estremità formano sei arcate con una competente cupola sopra il coro. Vi sono cinque altari, tutti ben tenuti e provveduti de' necessari arredi. L'altare maggiore ov'è il Santissimo Sacramento, viene conservato colla dovuta decenza; è tutto di marmo di varii colori, isolato, ed in mezzo del coro che si stende per le tre navate; e viene diviso dal resto della chiesa con due gradini e colla sua balaustrata di ferro. Nella navata destra fuori del coro s'incontra prima la cappella una volta di S. Ludovico re ed ora di S. Felice, è attaccata al muro e tutta di marmo bianco; era ne' tempi passati altare della confraternità de' signori francesi. Viene appresso la cappella di S. Antonio di Padova parimenti affissa al muro della navata, tutta di legno ingessato. Nella navata sinistra, similmente fuori del coro, c'è prima una cappella sfondata ove v'è un bell'altare di legno con intagli, indorature e pitture, eretto in onore della SS.ma Vergine del Rosario, di cui si vede in mezzo una bella statua col Bambino in mano, formata di legno, tutto coperto di lame d'argento; è questa cappella della confraternità del Santissimo Rosario della nazione degli Armeni cattolici persiani, per cui s'è ordinato che presentassero i loro documenti, le regole e i libri de' conti. Dopo si trova un'altra cappella attaccata al muro della navata, tutta di legno con intagli, indorature e pitture; porta il nome di S. Rocco e ci è stato asserito, appartenere alla confraternità formata sotto tale nome, di cui abbiamo ordinato che si esibissero la fondazione, le regole, i conti. Nel fondo di questa stessa navata, nell'ingresso della chiesa, v'è il battistero, tutto di marmo, ben tenuto, circondato da cancelli di legno e coperto da un baldacchino di stucco, sostenuto da quattro colonnette di marmo. Nella navata di mezzo, nel luogo solito, v'è un pulpito pulito di legno con indora-

[1] Questa affermazione è falsa.

[2] Il Visitatore dimentica di notare anche l'incendio del 1773 che distrusse quella chiesa, mentre nell'incendio del 1778 la nuova chiesa rimase

ture e pitture, e verso la porta maggiore una bella conca sopra una colonnetta che serve di pila per l'acqua santa... Ha questa chiesa il suo vestibulo coperto di volta, in cui v'è una scala, per cui si sale ad una specie di coretto che sporge dentro la chiesa e si stende per tutte e tre le navate; questo serve secondo l'uso orientale per le donne, massime di nazione armena, e quivi sono i confessionarii per le femine, per cui s'è ordinato che le grate si facciano più fitte e serrate. Al di sopra v'è un'orchestra... S'entra nella chiesa per le tre porte che sono nelle tre navate da questo vestibulo ».

Chiesa dell' Immacolata Concezione.

« Questa chiesa che porta il titolo dell' Immacolata Concezione di Maria SS.ma, è fabbricata tutta di pietre a una navata colla sua volta cilindrica che finisce con una gran nicchia. L'altare maggiore è tutto di legno con pitture e indorature, staccato tutto dal muro, ove sta un'immagine antica e miracolosa di Maria Santissima. Si conserva in esso il Santissimo Sacramento colla dovuta decenza; ha un coro proporzionato alla grandezza della chiesa colla sua balaustrata di legno dipinto. Nel muro laterale destro fuori del coro v'è la cappella di S. Antonio di Padova, tutta di legno dipinto con indorature; siegue appresso nella stessa parte la cappella di San Biagio vescovo e martire, nel di cui altare i signori ragusei hanno celebrato le loro particolari feste. In terzo luogo v'è la cappella di San Rocco per cui abbiamo ordinato che ci presentassero la fondazione e i conti della confraternità detta di San Rocco a cui spetta quest'altare e sino dalla sua erezione. Parimenti nell'altro muro laterale sono altre tre cappelle della stessa forma e materia; la prima è di S. Gregorio Armeno, ove i signori armeni fanno celebrare le loro feste di divozione; la seconda di S. Marco evangelista per la nazione veneta, e la terza di S. Niccolò di Bari per gli cattolici latini di Scio. Tutte le cappelle coi loro altari e quadri son ben tenute e provvedute degli ornamenti e paramenti necessari. I cattolici di Scio provvedono la loro cappella di S. Niccolò di paramenti ed arredi. Le altre cappelle son provvedute della comun sacrestia. Nell'altare di S. Gregorio v'è anche un quadro della Beata Vergine di Montenegro, e trovasi anche eretta sotto tale titolo una confraternita approvata dal Rev.mo Vicario di quel tempo e da noi anche per propagare e fomentare il culto della Santissima Vergine confermata coll'approvazione di alcune conven-

zioni fatte tra il Guardiano, previo il consenso del suo Prefetto e i fratelli della stessa confraternita. Fra la cappella di S. Antonio e il gran pilastro del coro v'è un bello pulpito, attaccato alle pareti e formato di legno dipinto. Dopo il terzo altare del lato destro in una specie di grand'armario tenuto sotto chiave dentro il muro v'è il battistero proveduto di tutto il necessario cioè di una conca di marmo che contiene il fonte santo, di un vasetto d'argento per versare l'acqua e di due vasetti d'argento per gli oli santi... Nell'ingresso della chiesa v'è un coretto largo quanto la chiesa, sostenuto da due colonne; questo serve per le donne. Sopra questo coretto v'è l'orchestra altretanto larga per l'organo. Anche sopra il coro attorno vi sono delle orchestre e coretti sotto gli archi superiori colle loro gelosie ».

I Lazzaristi ed i Domenicani avevano soltanto una cappella privata nella loro casa. La residenza dei Lazzaristi era situata verso il mare, ed aveva un atrio molto lungo e largo, dentro il quale, nella parte meridionale, si vedevano ancora le ruine della chiesa incendiata dei Gesuiti. L'ospizio dei Domenicani col suo cortile e giardinetto era di grandezza mediocre. Il numero dei religiosi e sacerdoti non fu indicato dal Visitatore; soltanto indica che il convento domenicano aveva 4 Padri.

Le prediche e l'istruzione catechistica dei missionari venivano tenute nelle lingue francese, italiana, greca, turca.

I Francescani avevano ancora un ospedale situato « nelle contrade superiori » ove, come si asserisce, era l'antica chiesa de' medesimi Padri; esso era circondato da mura, ed aveva un ingresso decoroso, cortili e giardinetti, e nel primo piano e nell'appartamento superiore vi era un numero competente di stanze con una bellissima cappella. Due cimiteri erano attigui: l'uno serviva per sepoltura comune della parrocchia, l'altro per la sepoltura dei morti di peste. A poca distanza si trovava l'ospedale fondato dai cattolici armeni sotto la cura dei Cappuccini. Il terzo ospedale era francese.

Tre anni dopo questa Visita Apostolica fu eretta la terza parrocchia del Vicariato nel villaggio Burnabat (Burnowa), il 1 luglio 1799; essa fu affidata ai Francescani.

Una statistica esattissima ([1]) sopra le due parocchie della città stessa nel 1804 dà il numero di 2395 anime. I cattolici appartenevano a diverse classi sociali; fra i cattolici sono indicati il commissario e sottocommissario francese, i consoli imperiale, spagnolo, ragusano, il viceconsole di Napoli. La nazionalità o la protezione consolare era assai diversa. Francesi erano 461, imperiali 243, ragusani 126, spagnoli e napolitani 96, olandesi 26, svedesi e danesi 76, inglesi 91, russi 5 persiani 417; e cittadini delle isole Chios, Tinos, Naxos, Syros 735.

Restaurazione dell'Arcivescovado

1818

Lo sviluppo della vita cattolica a Smirne diede occasione alla Congregazione di Propaganda di decretare la restaurazione seconda dell'Arcivescovado il 18 Decembre 1817, con approbazione seguente del Santo Padre (1818). Il primo Arcivescovo fu il Vicario Apost. d'allora Luigi Cardelli O. F. M. Come cattedrale gli fu assegnata la chiesa dei Francescani. Oltre la giurisdizione ordinaria sopra Smirne e le sue adiacenze ebbe il Presule la giurisdizione delegata d'un Vicario Apostolico dell'Asia Minore (ad eccezione della parte settentrionale spettante al Vicario Apostolico di Costantinopoli).

Lo sviluppo del nuovo Arcivescovado si mostrò già in occasione della Visita Apostolica ([2]) fatta nel 1833 da Monsignore Hillereau, il futuro Vicario Apostolico di Costantinopoli. Il numero totale dei cattolici fu 6354 fra i quali furono sudditi turchi 1990, imperiali (austriaci) 1042, del Re di Sardegna 440, del Re della Grecia 1088, inglesi 467, francesi 653, prussiani 20, spagnuoli 30, russi 74, napoletani 148, romani 16, toscani 23, olandesi 22, svedesi 35, danesi 23, americani 23, ed altri 200 d'incerta nazionalità. Erano tre parrocchie, due nella città, la terza a Burnowa, e due cappelle pubbliche nei villaggi Buggià ed a Narliykeui, alcune cappelle private,

([1]) Redatta per ordine del Vicario Apostolico Pasquale da Bergamo; essa si trova nell'Archivio di Propaganda, *Scritture riferite*, *Smirne*, vol. 2: 389 r-396 r.

([2]) ARCH. DI PROPAGANDA, *Scritture riferite,* vol. 949: 58 v-91 v.

due ospedali e 4 scuole (3 a Smirne, 1 a Burnowa) dei Francescani, Cappuccini e Lazzaristi. Sacerdoti secolari erano 16 fra i quali 2 di rito armeno, sacerdoti religiosi 13, cioè 7 Francescani, 4 Cappuccini, 2 Lazzaristi. L'Austria aveva la protezione delle stazioni francescane e la ebbe fino a tempi recentissimi. Fra le proposte del Visitatore si trova quella di mantenere a Smirne un sacerdote di rito greco. Nel Vicariato Apostolico furono pochi cattolici, cioè a Magnesia 3, a Kirc Aghaci 5, a Aindin-Ghiusel-Hissar 7, a Tira 1, a Baindir 1, a Vurla 10, a Scalanuova 2, a Stanchiò 8, a Mitilene 45.

Caratteristica e confronto con i tempi susseguenti.

I due secoli dell'apostolato cattolico da noi considerato particolarmente offrono alcune note comuni. La base giuridica dell'esistenza legale delle stazioni cattoliche furono le convenzioni fra alcuni stati europei e la Turchia, o la protezione consolare. Non fu mai riconosciuto come tale l'Arcivescovado ed il Vicariato Apostolico dell'Asia Minore. Soltanto le singole stazioni, i singoli individui furono rispettati sotto il punto di vista della protezione consolare, dei baratti turchi. Questa divisione poteva nuocere all'unità esteriore della comunità cattolica, se interessi politici ed altri motivi temporali non fossero stati posposti agl'interessi religiosi. Benchè non mancassero a Smirne controversie fra i cattolici durante i secoli, dobbiamo però dire che defezioni di gruppi dalla fede cattolica siano un'eccezione. Alcune contese di carattere giuridico ecclesiastico furono regolate dalla Congregazione di Propaganda Fide che si mostrò come il centro di pace e di autorità.

Il sistema parrocchiale rimase stabile fino al 1799, soltanto nel 1753 abbiamo una nuova organizzazione e nel 1799 una terza parrocchia fuori di Smirne. Anche le opere di carità rimasero in intimo contatto con le parrocchie, l'istruzione rimase in gran parte opera parrocchiale a cui s'aggiungeva la scuola dei Gesuiti, e più tardi quelle dei Domenicani e Lazzaristi. Soltanto ragazzi furono istruiti. Però nelle chiese fu data l'istruzione religiosa pel sesso femminile. Secondo l'uso orientale le donne avevano una parte separata nelle chiese.

Queste ed anche i conventi dovettero più d'una volta essere riedificati dopo la loro distruzione per i terremoti e nei grandi incendi. Firmani turchi e spese di danaro furono necessarie per avere il permesso del governo di poter edificarle di nuovo nella stessa grandezza e forma come prima. Trattati diplomatici dovevano precedere tale permesso. Più difficile fu l'ottenere il permesso di fabbricare una chiesa in un luogo nuovo; poichè la missione cattolica fu povera e soltanto nel secolo XVIII cominciò a migliorarsi, si comprende, quali sacrifizi e sforzi fossero necessari per salvare le stazioni. Il Presule di Smirne non ebbe nè chiesa, nè abitazione propria. Altre difficoltà dell'apostolato furono la varietà delle lingue nelle quali i cattolici parlavano, le abitazioni insufficientissime d'una parte dei cattolici, i cambiamenti di sede dei mercanti soprattutto nelle guerre, il problema dell'immigrazione stabile e temporanea, le seduzioni d'un porto d'un paese musulmano. Il flagello terribile della peste venne di tempo in tempo sopra Smirne. Una delle pagine più gloriose dell'apostolato cattolico fu la carità dei discepoli di Cristo mostrata nei tempi di gravi sciagure. Se i missionari non avessero fatto nient'altro che dare a tutti l'esempio di costumi puri ed ai cattolici la dottrina ed i Sacramenti della Chiesa, meriterebbero già la nostra ammirazione, ma essi fecero di più, cercarono con prudenza le vie per essere utili anche alle anime dei cristiani separati ed ebbero alcuni successi. Sappiamo anche casi di riconciliazione dei rinnegati all'islam.

Se veniamo al *confronto* del lavoro apostolico dei due secoli XVII e XVIII col lavoro dei tempi susseguenti, bisogna prima notare che la storia ecclesiastica dell'epoca recente (1818-1934) ci consta nelle sue grandi linee. Per ricerche negli archivi conosciamo l'epoca 1818-1834, e siamo informati sopra lo sviluppo ulteriore delle stazioni cattoliche dalle statistiche pubblicate dalla Congregazione di Propaganda negli anni 1844, 1886-1935, dalla statistica della Congregazione Orientale (1932), da una relazione inedita dell'Arcivescovo Valega (1927) (1). Altre informazioni abbiamo ricavate personalmente negli stabilimenti cattolici di Smirne. Anche i libri di

(1) Communicataci gentilmente dal Rev.mo Arcivescovo Tonna.

P. Clemente da Terzorio Min. Capp., de Portu [1], P. Giovanni Battista Min. Capp., Piolet [2] ci resero servizi.

Il più grande sviluppo fu ottenuto nell'epoca moderna riguardo alle scuole anche per la gioventù femminile e riguardo alle opere di carità. A queste due classi di opere furono chiamate anche Suore Religiose che prima affatto mancavano a Smirne.

I Lazzaristi furono i successori dei Gesuiti anche nell'insegnamento; soprattutto dall'anno 1845 fino all'anno 1925 (in quell'anno cessò purtroppo quel collegio) il loro collegio del Sacro Cuore s'acquistò grandissimi meriti.

I Fratelli delle Scuole Cristiane (fondazione di S. Giov. Batt. de la Salle) vennero già nel 1841 a Smirne. Delle varie scuole o collegi fondati da loro esistono ancora quello di S. Giuseppe a Smirne, aperto nel 1880, e la scuola di S. Policarpo a Cordelio, aperta nel 1888.

I Mechitaristi di Vienna, venuti a Smirne nel 1846, avevano fino al 1922 un collegio per gli Armeni cattolici.

I Salesiani, stabilitisi in quella città nel 1903, hanno ancora una scuola che appartiene all'Associazione Nazionale (Italiana) per la protezione dei missionari all'estero.

Gli Assunzionisti aprirono una scuola nella loro missione di Konia nel 1892.

Un noviziato pei Cappuccini fu fra 1883-1889 a Buggià; una casa di studi superiori di filosofia e teologia per i futuri missionari cappuccini dell'Oriente fu nell'istesso luogo dal 1889-1908.

Le prime Suore che vennero a Smirne nel 1839, furono le Figlie della Carità (di S. Vincenzo di Paolo). Il loro grande edifizio fu distrutto nel 1922. Esse hanno tutt'ora le seguenti opere: il servizio dell'ospedale francese, una scuola annessa, un'altra a Burnowa, una terza a Buggià, un'orfanotrofio a Kula.

Le Religiose di Nostra Signora di Sion vennero a Smirne nel 1876 per impartire l'insegnamento superiore alle ragazze delle famiglie più agiate. Aprirono un collegio in città (con

[1] L'abbé Franck de Portu, *Notice sur la diocèse de Smirne et le Vicariat Apostolique de l'Asie Mineure*. Smyrne 1908.

[2] Piolet, *Les missions catholique françaises au XIXe siècle*. I. Missions d'Orient. Paris [1902].

internato ed esternato) distrutto nel 1922. Conservano ancora il collegio (con internato ed esternato) di Cordelio.

Le Suore dell'Immacol. Concezione d'Ivrea vennero nel 1887, fondarono una scuola nella città, ed un'altra con asilo infantile. A Bairacli aprirono una scuola nel 1905, e nel 1920 un orfanotrofio ed una scuola a Gueuz-Tepe. Nell'aprile 1927 si stanziarono nell'ospedale cattolico di S. Antonio. Le quattro scuole dirette dalle Suore appartengono all'Associazione Nazionale (ital.) per la protezione dei missionari all'estero.

Le Suore Assunzioniste aprirono una scuola a Konia nel 1894 e le Suore di San Giuseppe dell'Apparizione si stabilirono a Alaybey (presso Smirne) nel 1905 con una scuola.

Un fiore monastico contemplativo non mancò a Smirne fra il 1907 e 1922. Abbiamo nel 1907 Suore Carmelitane undici, avanti la catastrofe del 1922: otto.

L'ospedale di Sant'Antonio è una fondazione dei Francescani nel 1710. Nel 1774 l'amministrazione passò ad un consiglio di laici cattolici con approvazione della S. Sede; dopo l'incendio del 1922 hanno in affitto l'ospedale già inglese.

L'ospedale francese, fondato dal governo francese per i bisogni della marina francese, in parte distrutto nel 1922, fu nuovamente riedificato. Colà è una bella chiesa.

Un altro sviluppo riguarda le parrocchie e le chiese. Il 14 giugno 1874 la chiesa cattedrale e parrocchiale di S. Giovanni Batttista fu consacrata dall'Arcivescovo Spaccapietra lazzarista. Una quarta parrocchia sorse nel 1883 per i cattolici di rito armeno; il parroco era insieme Vicario del Patriarca Armeno. Nello stesso anno fu fondata la parrocchia per i cattolici del rito melkita. Una sesta nel 1905 sotto la cura dei Domenicani italiani, chiamati a Smirne sotto il predecessore di Monsignore Spaccapietra, cioè Monsig. Mussabin († 1861) nativo di Smirne a cui tocca anche il merito di aver chiamate le prime Suore Religiose a Smirne ed i Fratelli delle Scuole Cristiane.

Fuori di Smirne furono fondate oltre quella di Burnowa (1799) le parrocchie di Buggià (1831), Narlykeui (1859), Cordelio (1885), Geuz-Tepe (1898), Bairacli (1902).

Ad esse in gran parte ancora esistenti s'aggiungevano alcune missioni, quella di Aidin (1846) sotto i Mechitaristi di Vienna, quella di Magnesia (1863) sotto i Francescani, quella

di Konia (1892) sotto gli Assunzionisti, e quella di Uschak (1898) sotto sacerdoti secolari.

Oltre le chiese parrocchiali abbiamo da costatare l'erezione di molte cappelle private ed anche pubbliche, nelle case religiose, nei punti di missione come a Karantina (1854), Mortakia (1814), Mitilene (1844), Konia (1910). Dopo l'anno 1891 Panagia Kapuli presso Efeso, comprato dai Lazzaristi, diventò varie volte con permesso dell'autorità ecclesiastica locale, meta dei pellegrinaggi Mariani. Non fu dimenticata la chiesa doppia della Madonna a Efeso le cui rovine furono scoperte dalla commissione archeologica austriaca nel principio del sec. XIX. Uno dei punti più culminanti della vita ecclesiastica a Smirne fu la celebrazione d'un Concilio Cattolico Orientale ([1]) nell'anno 1869. Sottoscrissero il 13 giugno 1869 i decreti di questo concilio i sinodali cioè l'Arcivescovo di Smirne Vincenzo Spaccapietra, l'Arcivescovo di Naxos Lorenzo Bergeretti, l'Arcivescovo di Corfù Spiridion Maddalena, il Vescovo di Chios Ignazio Giustiniani, il Vescovo di Syros Giuseppe Maria Alberti, il Vescovo di Santorino Fedele Abbati, il Vescovo di Tinos e Mykonos Giovanni Marango (che diventò più tardi Arcivescovo di Atene) e Giacomo Barozzi, procuratore del Vicario Apostolico di Costantinopoli. In quell'occasione potevano suonare le campane che furono permesse la prima volta verso la metà del secolo passato.

Un grave infortunio subì l'Archidiocesi di Smirne nel 1922 durante la guerra greco-turca; nell'incendio parecchie case religiose vennero distrutte. Furono fatti sforzi di grande energia per sostenere le opere cattoliche, ed in parte con successo. Ma una parte non piccola dei cattolici dovette emigrare e questo fatto colpì gravemente l'archidiocesi. Da 15 000 nel 1922 cadde la popolazione cattolica fino all'anno 1927 a 5280, ed attualmente sono soltanto 4210.

Ma restano ancora ([2]) sul campo apostolico sotto la guida del Rev.mo Arcivescovo Edoardo Tonna preti secolari e religiosi 26, Fratelli 17, Suore 105.

([1]) *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum, collectio Lacensis.* VI. Freiburg i. Br. 1872. 565-591,

([2]) *Guida delle Missioni Cattoliche.* Roma 1935. Appendice A, 11*; la statistica indica la popolazione ed il personale missionario nel mese di giugno 1933; una notizia recentissima dà soltanto il numero di 3000 cattolici.

Esistono ancora 4 parrocchie nella città ed altre 5 (o 4) nei villaggi dei dintorni.

All'Arcivescovado è ancora unito il Vicariato Apostolico dell'Asia Minore (1), che prima dell'anno 1922 aveva le missioni di Uschak, Adalia, Magnesia, Konia e Scalanuova. Ora invece non ha più che le due ultime con non più di 100 fedeli.

Come conclusione dei fatti esposti in questa mia modesta conferenza (2) s'impone compassione cattolica verso l'Arcivescovado di Smirne, compassione, unita all'Azione Cattolica.

Presuli di rito latino

Secondo Eubel (3) e Lemmens (4)

1322 Guglielmo
1343-45 Benedetto
1345-58 Paolo
1358-62 Pietro de Placentia (Piacenza) O. F. M.
1362-73 Tommaso de Savignonis O. F. M.
1373-79 Raimondo de S. Michaele O. Carm.
1379-86 Giorgio Dalmatii O. Carm.
1386 Giovanni de Berriaco O. Eremit. S. Aug.
1398-1410 Giovanni Leycestre O. Carm.
1410-12 Paolo
1412 Francesco de Monte Granelli O. F. M.
1575-80 Eugenio Pisauriensis (Pesaro) O. Erem. S. Aug.
1580 Agostino Butius de Varesio O. F. M.
1595 Carlo Gaudenzio Madruzzi, più tardi Cardinale.

Arcivescovi

1625-48 Pietro Demarchis O. P.
1644 (48)-53 Hyacinto de Subiano O. P., Coadiutore con diritto di successione.

(1) *Guida* 126-127.

(2) Questa conferenza (con proiezioni) fu tenuta il 17 Marzo 1935 nell'Aula del Pontificio Istituto per gli Studi Orientali.

(3) Euael, *Hierarchia medii aevi* I 2, [456]; III 2, 302.

(4) L. Lemmens O. F. M., *Hierarchia Latina Orientis* (1622-1922). *Orientalia Christiana* I (1923) 253-254.

Vicari Apostolici

1659-1818

1659-89 Leone Macripodari
1690-92 Antonio Giustiniani
1696-1706 Daniele Duranti O. F. M.
1706-8 Nicola de Camillis
1708-13 Daniele Duranti O. F. M.
1713-15 David Daud O. Carm. Disc.
1715 Filippo Bavestrelli
1718-20 Pietro Battista Mauri O. F. M.
1720-21 Pietro Francesco Lombardi O. F. M.
1722-30 Antonio Maturi O. F. M.
1730-35 Dario de Longis
1735-47 Gerolamo Lanza O. F. M.
1747-54 Giov. Battista Bavestrelli
1754-63 Eusebio Franzosini O. P.
1763-79 Giovanni Dominico O. F. M.
(1779 Pietro Graveri O. F. M. Non accettò)
1781-88 Giulio Maria Pecori O. F. M.
(1789 Giuseppe Icard. Morì prematuramente)
1790-1814 (17) Pasquale Orlandini O. F. M.
1814 (17)-18 Luigi Cardelli O. F. M. Coadiutore, Vicario Apostolico.

Arcivescovi

1818-32 Luigi Cardelli O. F. M.
1835-37 Pietro Marcellino Bonamie, Congr. Picpus
1838-61 Antonio Mussabini
1862-78 Vincenzo Spaccapietra C. Miss.
1879-1904 Andrea Policarpo Timoni
1904-9 Domenico Rafaele Francesco Marengo O. P.
1909-20 Giov. Antonio Maria Zucchetti Min. Capp.
1920-29 Giov. Battista Federico Vallega
1929 Eduardo Tonna.

G. Hofmann S. I.

ΕΥΧΗ ΕΠΙ ΔΙΓΑΜΩΝ

In seinem klassischen Werk « *Das Eherecht der Orienta lischen Kirche* » hat bereits ZHISHMAN geschildert, wie das ursprüngliche Verbot der Einsegnung der zweiten Ehe allmählich einem milderen Verfahren Platz machte ([1]). Es ist aber heute auf Grund der seitdem neuerschlossenen Angaben möglich, in einigen Punkten die Darstellung Zhishmans zu verbessern oder zu ergänzen und ein genaueres Bild der ganzen Entwicklung zu bieten.

Die zweite Ehe fand an den hohen Idealen des Christentums gemessen, bei den Vätern der Kirche wenig Gunst ([2]). Die Kanones verwehrten im Anschluss an den hl. Paulus ([3]) den zweimal Verheirateten nicht nur den Eintritt in den Klerus ([4]), sondern unterwarfen sie auch der kirchlichen Busse ([5]) und verboten den Priestern, an dem Hochzeitsmahle teilzunehmen ([6]). Immerhin finden wir keinen Kanon der älteren Zeit, der die kirchliche Einsegnung der zweiten Ehe untersagte; dabei muss man aber bedenken, dass wir aus den Quellen über die Eheeinsegnung überhaupt kaum etwas hören und dass diese erst allmählich zur allgemeinen und notwendigen Form der Eheschliessung geworden ist.

([1]) Jos. ZHISHMAN, *Das Eherecht der Orientalischen Kirche,* Wien 1864, S. 412-415.

([2]) Über die Auflassung der Väter von der zweiten und den weiteren Ehen handelt ausführlich И. М. Громогласовъ, *О вторыхъ и третьихъ бракахъ въ православной церкви,* Богословскій Вѣстникъ XI (1902), 23-41, 149-161, 291-304.

([3]) I Tim., c. III, v. 2 und 12; Tit., c. I, v. 5-6.

([4]) Can. 17 SS. Apost.; can. 12 S. Bas.; can. 3 Trull.

([5]) Can. 19 Ancyr.; can. 3 Neocaes.; can. 4 S. Bas.; can. 1 Laod.

([6]) Can. 7 Neocaes.

Die ersten sichern Nachrichten haben wir erst mit dem Ende des VIII. Jahrhunderts. Der hl. Theodor der Studite beschäftigt sich in verschiedenen Briefen mit der Frage, ob die zweite Ehe bekränzt werden darf, und gibt uns Kunde von den Meinungsverschiedenheiten, die zu seiner Zeit herrschten (1). Damals war, wie er sagt, die Gewohnheit eingerissen, die zweite Ehe einzusegnen. Nach einer verbreiteten Meinung hatte diese Sitte ihren Ursprung in der dritten Heirat des Konstantin Kopronymos; er selbst hält diese Erklärung für wahrscheinlich (2), will aber seinen Standpunkt nicht auf leichte Gerüchte oder menschliche Gewohnheit gründen, sondern auf die gotteingegebene Schrift und die kanonische Überlieferung der Väter (3).

(1) *Epist.* lib. I, ep. 50, PG t. 99, c. 1089 sq.; lib. II, ep. 191 ib. c. 1581; lib. II, ep. 201 ib. c. 1616.

(2) PG t. 99, c. 1092 A.

(3) Als ältestes Zeugnis für das Verbot der Einsegnung der zweiten Ehe wird gewöhnlich der c. 7 der arabisch-nizänischen Kanones angeführt. Freisen, S. 672; Zhishman, S. 413. Tatsächlich gehört dieser Kanon nicht zu den arabisch-nizänischen Kanones im engeren Sinn, sondern zu einer der späteren Sammlungen, die an die ursprüngliche angeschlossen wurden, und zwar genauer gesprochen, zu dem 3. der vier Bücher der Könige; scheint also sicher nicht vor dem X. Jahrhundert, vielleicht erst später entstanden zu sein. Vgl. W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien,* Leipzig 1900, S. 297. Er kann damit nicht als erstes Zeugnis für das Verbot der Einsegnung dienen. In dem Kanon wird die Bekränzung der zweiten Ehe verboten. Ist aber ein Teil noch nicht verheiratet gewesen, so wird er allein bekränzt. Mansi, tom. II, c. 1038. Im Abendland findet sich das erste Zeugnis für die Versagung der Benediktion bei Ambrosiaster, *Comm. in ep. ad Tim. I,* c. III, 13, P. L., t. XVII, c. 470: « Homini enim unam uxorem decrevit Deus cum qua benedicatur; nemo enim cum secunda benedicitur ». Ähnlich *comm. in epist. ad Cor. prim.,* c. 7, v. 40, ibid. c. 225. Es ist aber, wie Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts,* Tübingen 1888, S. 673, betont, nicht sicher, ob hier die benedictio Dei oder die des Priesters gemeint ist. Nicht zu bezweifeln ist das Zeugnis des Cäsarius von Arles, *sermo 289,* P. L. t. XXXIX, c. 2293: « quia si (virgo) non fuerit, benedictionem cum sponsa sua accipere non merebitur ». Vgl. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae Ritibus,* t. I, p. 121. (P. Lejay, *Dict. de Théol. cath.,* t. II, c. 2170 urteilt, dass der Brief wirklich von Cäsarius ist). Später scheint man den Schleier der Witwen nicht gesegnet zu haben, ähnlich wie man bei den sanctimoniales nur den Schleier der virgines, nicht der viduae segnete. Nikolaus I. in seinen Responsa ad consulta Bulgarorum, resp. 3, Mansi, tom. 15, c. 403, bestimmt, dass die Brautleute, mit den Gaben, die sie Gott durch den Priester aufopfern, sich in der Kirche aufstellen

Es ist hierbei bemerkungswert, dass Theodor sich für das Verbot der Eheeinsegnung weder auf eine feste Überlieferung noch auf einen Kanon oder Ausspruch der Väter berufen kann. Er gibt auch zu, dass andere eine verschiedene Ansicht haben [1]. Dies lässt wohl darauf schliessen, dass die Einsegnung der zweiten Ehe in den vorhergehenden Jahrhunderten nicht durch eine ganz allgemeine und feste kirchliche Regel verboten war, sondern dass die Entscheidung darüber, ob die Witwer bekränzt werden dürften, vielmehr der Sitte überlassen blieb.

Theodor selbst nimmt entschieden gegen die Bekränzung der zveiten Ehe Stellung. Wenn die Väter dem Priester die Teilnahme am Hochzeitsmahl verbieten, um wie viel mehr die Teilnahme an den heiligen Riten. Die zweiten Ehe ist ein Zeichen von Unenthaltsamkeit, ist eine Schwäche, eine Niederlage gegenüber der Sinnlichkeit und deshalb der Busse unterworfen. Wie kann man dem Doppelbräutigam also den Kranz, das Zeichen des Sieges, aufsetzen? Einige scheinen ihm den Kranz auf die Schulter gelegt zu haben, — wenn dies nicht eine rednerische Figur von Theodor ist —. Er nennt das lächerlich und fragt, welches Glied bei der dritten Ehe bekränzt werden soll, etwa die Hand oder gar das Knie? Auch der

---

müssen, « sicque demum benedictionem et velamen caeleste suscipiunt... ». Er fügt dann hinzu: « Verumtamen velamen illud non suscipit qui ad secundas nuptias migrat ». Von der Benediktion schliesst er also die Witwe nicht aus.

Die Bussbücher scheinen dagegen die Einsegnung nur bei der ersten Ehe zuzulassen, wenn sie diese bei der zweiten Ehe auch nicht mit ausdrücklichen Worten verbieten. Der oft angeführte Text des Isidor Hispal., *De eccl. officiis*, lib. II, c. 20, P. L. t. 83, c. 810/811 gehört aber nicht hierher. Klar findet sich das Verbot im IX. Jahrhundert, besonders bei Hinkmar von Rheims. In den folgenden Jahrhunderten wiederholen die Kanonisten oft diese Bestimmung, aber nicht allgemein, z. B. fehlt sie im Dekret Gratians. Freisen, bei dem die genaueren Angaben zu finden sind, urteilt, es habe hier wohl in alter Zeit kein gemeines Recht geherrscht, sondern erst die spätere Zeit habe genauere Bestimmungen aufgestellt. S. 674.

Ein besonderes *Gebet* für die Bigamen findet sich zuerst im Missale Bobbiense (Ende des VII. oder Anfang des VIII. Jhs.), Mabillon, *Museum Italicum* t. I, p. 2, pag. 397, wiederholt P. L. t. LXXII, c. 570. Cf. *Dict. d'Arch. chrét. et de Lit.*, t. VI. c. 523 und t. II, c. 946. Dasselbe Gebet in etwas ausführlicherer Form enthält auch der *Liber Ordinum*, ed. M. Férotin, Paris 1904, pp. 441. Es dürfte also wohl mozarabischen Ursprungs sein.

[1] Ib. c. 1616 B.

jungfräuliche Brautteil hat sein Anrecht auf den Kranz verloren, weil er sich durch die Leidenschaft bestimmen liess und nicht eine Jungfrau zum Gatten wählte [1].

Mit dem Eingreifen des Studiten beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Einsegnung der zweiten Ehe. Bevor wir aber weitergehen, wollen wir zu verstehen suchen, weshalb diese Frage gerade damals in den Vordergrund rückte.

Wir stehen am Ende des 8. Jahrhunderts mitten in der Entwicklung, welche die Einsegnung der Ehe zur allgemeinen und notwendigen Form der Eheschliessung machte. Die Ekloge (726) hatte die kirchliche Eheschliessung noch in einer Reihe mit andern, rein bürgerlichen Formen aufgeführt. Leo VI. wird die von der kirchlichen Gewohnheit eingeführte Ehesegnung in seiner 89. Novelle auch für das staatliche Forum verbindlich machen (888-896). In der Zwischenzeit wurde die Sitte der kirchlichen Eheschliessung und damit auch die Überzeugung von ihrer Notwendigkeit immer allgemeiner. Es ist klar, dass die Einsegnung der zweiten Ehe zu einer wichtigen Frage werden musste von dem Augenblick an, wo man sich keine christliche Ehe ohne Einsegnung denken konnte. Theodor selbst lässt sich die Einwendung machen: « Wie ist die Ehe möglich, wenn sie nicht vom Priester verbunden wird? ». Er muss natürlich die Gültigkeit der Ehe auch ohne Einsegnung anerkennen, kann sich aber nur dadurch helfen, dass er eine solche Ehe auf eine niedrigere Stufe herabdrückt [2].

Ferner wird man aber wohl auch in der Stellungnahme Theodors einen Gegenstoss des Mönchtums und der Partei der Rechtgläubigkeit sehen können gegen die von den bilderfeindlichen Kaisern eingeführte weltlichere Richtung. Es ist begreiflich, dass gerade die Mönche in der Verteidigung ihrer Ideale und der Überlieferung gegenüber der zweiten Ehe die strengere Auffassung vertraten; dabei konnte die Tatsache, dass der verabscheute Konstantin Kopronymos selbst drei Ehen geschlossen hatte, ihren Eifer nur mehren. Es ist also wohl kein Zufall, dass auch von dem zweiten Hauptvertreter der Rechtgläubigkeit, dem hl. NIKEPHOROS (806-815) dem Bekenner mehrere Kanones vorhanden sind, die die zweite Ehe

(1) Ib. c. 1092/1093.

(2) Ib. c. 1092 A und 1093 C.

von der Einsegnung ausschliessen. In dem can. 8 der Ausgabe der Kanones von Pitra sagt er schlechthin: « Ὁ δίγαμος οὐ στεφανοῦται, ἀλλ' ἕξει ἐπιτίμιον ἔτη δύο » (1). In dem can. 149 beschreibt er die weltliche Form der Eheschliessung: Wenn ein Witwer eine Witwe freien will, so muss er ein Gastmahl veranstalten, zehn Gäste laden und ihnen öffentlich erklären: Wisset, meine Herren und Brüder, dass ich sie zur Gattin nehme. « Καὶ ἀκολουθίαν οὐκ ἔχει· τὰ δὲ ἐπιτίμια τῆς διγαμίας δουλεύσουσι » (2).

Seitdem ist das Verbot der Einsegnung der zweiten Ehe kirchliches Gesetz, erst recht nach dem endlichen Siege der Rechtgläubigkeit. Photius entscheidet, dass gewisse Priester, die sich nicht an dies Verbot gehalten haben, wenn sie aus Unwissenheit handelten oder von den Bischöfen nicht genügend belehrt und ohne sonstige Kenntnis der Kanones, solange sich der gottesdienstlichen Verrichtungen zu enthalten haben, wie die den Ehegatten bestimmte Busszeit dauert. Im Fall wahrer Not und bei gutem Verhalten des Schuldigen ist eine Verkürzung der Straffrist gestattet. Milder urteilt er, wo es sich um die zweite Ehe der Frau handelt. Die byzantinischen Moralisten sind so von der Gebrechlichkeit der weiblichen Natur überzeugt, dass sie an die Frau nicht die gleichen Ansprüche wie an den Mann zu stellen wagen. Da Paulus wegen der Schwäche der Frau ihr die zweite Ehe anrät, soll der Priester, der diese einsegnet, entweder gar nicht oder mit einer milderen Busse bestraft werden. Noch bemerkenswerter ist es, dass er auch die Frau, die vom Manne ohne Grund verstossen eine neue Ehe eingeht, nicht verurteilenswert erklärt, noch die Priester, die ihre Ehe einsegnen; und dasselbe wendet er auf den Mann an, dem die Frau den Anlass zur Trennung gibt (3).

(1) *Iuris eccl. Graecorum Hist. et Monumenta*, t. II, p. 328.

(2) Ib. p. 341. P. M. Jugie hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass viele der dem hl. Nikephoros zugeschriebenen Kanones nicht ihm gehören, sondern sicher aus einer späteren Zeit stammen. Vgl. *Echos d'Orient*, XXVI (1927) 419-420. Die vorliegende Untersuchung bietet jedoch ein Beispiel dafür, dass andere Kanones auf die ältere Zeit zurückgehen und in den späteren Jahrhunderten unmöglich sind. Bei diesen Kanones scheint kein Grund dafür zu bestehen, die durch die Überschriften bezeugte Urheberschaft des Nikephoros anzuzweifeln.

(3) *Epist.* lib. I, ep. XIX, PG t. 102, c. 784/785; ed. Valettas, London 1864, S. 407/408.

Die Entscheidungen des Photius halten also das Verbot der Einsegnung der zweiten Ehe aufrecht, zeigen aber andrerseits doch bereits eine Schwächung, da sie die Strafen für die zuwiderhandelnden Priester zum Teil gar nicht oder mit grossen Milderungen auferlegen. Noch weniger musste es möglich sein die volle Strenge der Bestimmung in der Hauptstadt durchzuführen, wo der Hof und die Grosswürdenträger für die asketischen Regeln der Mönche wenig Verständnis spürten. Einige wenige Beispiele, die von den Geschichtsschreibern berichtet werden, können uns wenigstens die Richtung der Entwicklung angeben.

Nach dem Tode seiner ersten ungeliebten Gattin Theophano, holte Leo VI. die Zoe, des Zautzes Tochter, mit der er seit Jahren in verbotenem Verkehr lebte, in den Palast und liess sich bald darauf mit ihr von einem Priester trauen. Dieser wurde vom Patriarchen sofort seines Weihegrades verlustig erklärt. Bestand seine Schuld darin, dass er eine zweite Ehe eingesegnet hatte? Pseudo-Symeon lässt verstehen, dass der Grund zur Massregelung in dem vorausgegangenen verbotenen Verhältnis zu suchen war (1). Noch klarer sagt dies der Logothet in der Fortsetzung der Chronik des Georg Monachus: der Patriarch wollte die Ehe Leos nicht einsegnen als widergesetzlich wegen des vorhergegangenen Verkehrs; zugleich wurde jedem Priester, der sie einsegnen werde, mit der Absetzung durch die Synode gedroht (2). Wir finden nicht eine Anspielung darauf, dass es sich um eine zweite Ehe handelte. Dieser Umstand muss keine Bedeutung gehabt haben.

Die dritte Ehe Leos scheint keinen Widerstand gefunden zu haben und ohne Schwierigkeit eingesegnet worden zu sein. Die Einsegnung wird freilich nicht berichtet, lässt sich aber, wie es scheint, mit einiger Sicherheit erschliessen. Wenn Leo VI. die Bekränzung bei seiner vierten Ehe vornehmen liess, obwohl er wusste auf welchen Widerstand des Patriarchen er stossen würde, dann wird er dies erst recht bei der dritten Ehe getan haben (3).

(1) Ed. Bonn., S. 361.

(2) Georgius Monachus, ed. Bonn., S. 856.

(3) Auch de Boor, *Vita Euthymii*, Berlin 1888, S. 106 Anm. 1 urteilt, dass die dritte Ehe keinen Widerstand vonseiten des Patriarchen gefunden zu haben scheint.

Einige Jahrzehnte später (963) führte Nikephoros II. Phokas nach glücklicher Besitzergreifung der Herrschaft die Witwe seines Vorgängers Theophano zum Altar. Die Ehe wurde geschlossen in der neuen Kirche im Palast; als der Patriarch Polyeuktes beim feierlichen Einzug in den Altarraum an die Schranken kam, trat er allein in das Heiligste ein und stiess den Kaiser, den er an der Hand gehalten hatte, zurück; er befahl ihm, nicht einzutreten, bevor er die den Bigamen auferlegte kirchliche Busse verrichtet habe ([1]).

Die Angaben des Geschichtschreibers sind zu dürftig, als dass wir genau bestimmen könnten, um welchen Einzug es sich gehandelt hat. Wahrscheinlich wird vor der Einsegnung der Ehe die Liturgie gefeiert worden sein ([2]); es wird sich also vielleicht um den ersten Einzug vor Beginn der Liturgie gehandelt haben ([3]). Wie dem aber auch sei, wenn der Patriarch dem Kaiser den Einzug in das Heiligste verweigerte, so scheint doch die Bekränzung jedenfalls stattgefunden zu haben ([4]). Es

([1]) Cedrenus, ed. Bonn., S. 351/352: τοῦ γάμου δὲ τελεσθέντος ἐν τῇ κατὰ τὸ παλάτιον νέᾳ ἐκκλησίᾳ, ἐπείπερ ἤμελλεν εἴσοδος ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ γένεσθαι, τῆς χειρὸς κατέχων αὐτὸν ὁ Πολύευκτος καὶ ταῖς ἱεραῖς ἐγγίσας κιγκλίσιν, εἴσεισι μὲν αὐτὸς εἰς τὰ ἄδυτα, ἐκεῖνον δ'ἐξώθησεν ὄπισθεν, ἐπειπὼν μὴ πρότερον συγχωρηθήσεσθαι αὐτὸν εἰς τὸ θυσιαστήριον εἰσελθεῖν, πρὶν ἂν δέξηται ἐπιτίμια δευτερογαμούντων.

([2]) So war es der Brauch in der damaligen Zeit nach dem Zeugnis der Euchologien. Vgl. auch Constantinus Porphyrogennitus, *De Caeremoniis Aulae Byzantinae*, lib. I, cap. 41, ed. Bonn, p. 212, [15] sq.

([3]) Ib., lib. I, cap. 1, p. 15, [14] sq.

([4]) Es ist aus der Darstellung klar, dass Kaiser und Patriarch über die kirchliche Feier der Ehe übereingekommen waren, und dass diese begonnen hatte. Es erscheint deshalb schwer anzunehmen, dass der Patriarch mitten während der Feier, wo der ganze Hof zusammengekommen war, plötzlich die Einsegnung verweigert hätte, aber noch unannehmbarer ist es, dass der Geschichtsschreiber vergessen hätte, von diesem Skandal, von der Verweigerung der Eheeinsegnung zu reden, während seine Worte gerade die kirchliche Feier der Ehe zu bezeugen scheinen. Dagegen kann man es wohl verstehen, dass der Patriarch dem Kaiser bei dieser Gelegenheit, um ihn zu demütigen, ein Vorrecht verweigerte, das an sich nichts mit der Feier der Ehe zu tun hatte; denn darum handelte es sich bei Zurückweisung von dem Heiligsten. Während den andern Laien der Eintritt in den Altarraum verboten war, besonders während des Gottesdienstes, genoss der Kaiser dieses Vorrecht der Kleriker. Man kann natürlich auch nicht aus der Auferlegung der kirchlichen Busse auf eine Verweigerung der Einsegnung schliessen, da auch nachher, wo die Einsegnung der zweiten Ehe allgemeine Sitte geworden war, die Busse noch lange Zeit hindurch weiterverhängt wurde.

ist bemerkenswert, dass der Patriarch, welcher bei Auflegung der Busse sich so genau an die alten Kanones hielt, die Einsegnung der zweiten Ehe ohne Schwierigkeiten zuliess.

Man kann also aus diesen Anzeichen schliessen, dass das Verbot der Einsegnung der zweiten Ehe im X. Jahrhundert in der Hauptstadt wenigstens zum Teil in Vergessenheit oder in Nichtbeachtung gefallen war. Da erscheint plötzlich gegen Ende des Jahrhunderts eine Synodalverordnung, die die alte Vorschrift in aller Strenge erneuert. In diesem Erlass erklärt der Patriarch SISINNIOS (996-998) nach Anführung der Aussprüche der Väter und der Verordnungen der Kanones hinsichtlich der zweiten Ehe, dass nur die erste, reine, heilige und unbefleckte Ehe bekränzt werden darf. Die Einsegnung der zweiten Ehe verbietet er entschieden, auch wenn der eine Teil der Brautleute noch nicht verheiratet war; er bedient sich dabei derselben Gedanken, wie sie sich beim hl. Theodor dem Studiten finden (1).

Es ist heute schwer zu sagen, was zu dieser erneuten Strenge geführt hat. Wahrscheinlich war es hauptsächlich der Charakter des Patriarchen, der sich auch in seinem bekannten Tomos über das Ehehindernis der Schwägerschaft als strenger Wächter, ja Verschärfer der kirchlichen Vorschriften erwiesen hat. Vielleicht kann man darin auch den Versuch sehen, das leichtfertige Leben des Hofes und der Grosstadt zu grösserem Ernst zurückzuführen. Jedenfalls war aber diesem Schritt kein grosser Erfolg beschieden. Dreissig Jahre nach Sisinnios sass auf dem Patriarchalthron von Konstantinopel der gewandtere und erfahrenere Alexios. In den kanonischen Antworten, die unter dem Titel ἐκ τῶν συνοδικῶν κρίσεων πατριάρχου Ἀλεξίου erhalten sind, wiederholt der Patriarch in knapper und bestimmter Form die Entscheidungen des oben angeführten Briefes des Photius (2).

(1) А. Павловъ, *Синодальное постановленіе патріарха Сисиннія о невѣнчаніи второбрачнихъ*, Византійскій Времменикъ, II (1895) 152-159.

(2) Ib., p. 154, not. Die Antworten lauten:

Ὁ τοὺς διγάμους εὐλογήσας ἐν τοσούτῳ χρόνῳ τῆς ἱερουργίας ἐπισχεθήσεται ἐν ὅσῳ καὶ οἱ δίγαμοι τῆς μεταλήψεως τῶν φρικτῶν μυστηρίων.

Ἀκατάγνωστος ὁ εὐλογῶν γυναῖκα παρὰ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς παρασχομένου τὴν αἰτίαν ἀπολυθεῖσαν.

Αἱ παρ᾽ἀνδρῶν παρασχομένων τὴν αἰτίαν ἀπολυθεῖσαι, εἰ γήμασθαι βου-

Vielleicht kann man aber mit dem Erlass des Sisinnios eine liturgische Neuerung in Beziehung bringen. Mit Beginn des XI. Jahrhunderts erscheint nämlich in den Euchologien ein besonderes Gebet für die Digamen. In den bekannten älteren Euchologien, wie dem berühmten Cod. Barberinianus 336 aus dem VIII/IX Jh. (1), dem Cod. Cryptoferratensis Γ. β. X aus dem X. Jh. (2) und den von Dmitrievskij beschriebenen Euchologien vom IX. bis XI. Jh. (3) ist keine Spur davon vorhanden. Zum ersten Mal taucht ein solches Gebet auf, soweit mir bekannt ist, in dem Cod. Coislin. 213 der Pariser Nationalbibliothek. Nach dem Vorwort des Schreibers wurde dieser Codex im Jahre 1027 geschrieben für den Priester Strategios von der Grossen Kirche und den Patriarchalkapellen; er enthält die Riten, wie sie in der Grossen Kirche gebräuchlich waren. Unter der Überschrift « Εὐχὴ ἐπὶ διγάμων » folgt das Gebet « Κύριε, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν Αβραὰμ φιλὸν καλέσας » ohne jede Rubrik oder andere Zugabe (4). So beachtenswert dies plötzliche Auftreten ist, so stellt es doch zunächst vor neue Fragen. Wie wurde dies Gebet gebraucht? Man kann wohl als sicher annehmen, dass sich die kirchlichen Riten für die zweite Ehe nicht auf dies Gebet allein beschränkten, sondern dass auch andere Gebete von dem gewöhnlichen Ritus der Einsegnung hinzugefügt wurden. Aber welche Teile wurden herübergenommen? Wel-

---

ληθεῖεν, καὶ αὗται ἀνέγκλητοι, καὶ οἱ εὐλογοῦντες ἱερεῖς · ὡσαύτως καὶ ἐπὶ ἀνδρῶν.

Pavlov bemerkt dazu, dass diese Regeln in manchen Handschriften unter dem obenangegebenen Titel wiedergegeben werden (s. SELDEN, *Uxor hebraica*, ed. 1683, p. 450; vgl. auch G. FICKER, *Erlasse des Patriarchen von Konstantinopel Alexios Studites*, in *Festschrift der Univ. Kiel zur Feier des Geburtsfestes S. M. des Kaisers und Königs Wilhelm II.* Kiel 1911, S. 49, Anm. 1), dass sie in andern ohne Überschrift stehen, wie in denen, die ZHISHMAN benutzt hat (s. *Eherecht*, S. 414 Anm. 1). Diese Regeln bilden offenbar nur einen Auszug aus dem Brief des Photius; es ist aber sehr wahrscheinlich, wie Pavlov bemerkt, dass Alexios die Bestimmungen seines Vorgängers wieder bestätigt hat.

(1) A. STRITTMATTER, *The Barberinum S. Marci of Jacques Goar*, in *Ephemerides Liturgicae*, 47 (1933) 336-365.

(2) A. ROCCHI, *Codices Cryptenses*, Tusculani 1883, p. 263.

(3) A. ДМИТРІЕВСКІЙ, *Описаніе литургическихъ рукописей хранящихся въ библіотекахъ православнаго востока*, т. II: Εὐχολόγια, Кіевъ 1901.

(4) Ib. S. 1017.

che Teile kamen in Wegfall? Das einzige Mittel, einige Klarheit über diese Fragen zu erhalten, ist ein Rückschluss von den Riten, wie wir sie in späterer Zeit finden.

Allerdings muss man dabei berücksichtigen, dass aus den nächsten Jahrhunderten Angaben, die uns über den Platz unseres Gebetes im Ritus unterrichten, nicht vorhanden sind, und dass in den Euchologien der späteren Zeit bereits eine bedeutende Entwicklung des Ritus stattgefunden hat.

Geben wir aber zunächst einen kurzen Aufriss des alten Bekränzungritus der ersten Ehe, wie er bereits im Cod. Barber. 336 vorhanden ist (¹) und sich im wesentlichen in den folgenden Jahrhunderten erhält. Er beginnt mit der Ektenie, die auch heute besteht, dann folgt das Gebet: « Ὁ θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας τὸν.... ».

Hierauf bekränzt der Priester die Brautleute, ergreift ihre Rechte und legt sie ineinander. Dann folgt ein zweites Gebet: « Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηριώδει ». Der Cod. Barber. 336 hat noch ein Gebet beim Trinken des gemeinsamen Kelches « Εὐχὴ τοῦ κοινοῦ ποτηρίου ». Die späteren Euchologien fügen an das Gebet nach der Bekränzung andere Riten an, wie die Lesung des Apostels und des Evangeliums usw.

Es scheint nun, dass der Ritus der zweiten Ehe im Anfang so vor sich ging, dass an die Ektenie das Gebet: « Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν Ἀβραὰμ φιλὸν καλέσας » angeschlossen wurde. Damit endete wohl auch der ganze Ritus.

Worauf stützt sich diese Auffassung? Leider haben wir, wie schon gesagt, nur wenig Angaben, die uns über den ursprünglichen Ritus Licht geben können. Die Rubriken zum Gebet für die zweite Ehe stammen alle aus späterer Zeit und kennen bereits eine Bekränzung der Digamen. Das scheint aber nicht das ursprüngliche gewesen zu sein. In der Tat, selbst in der späteren Zeit ist die Ehe zwischen Witwer und Witwe nach den Rubriken mancher Euchologien nur durch das Gebet über die Digamen und *ohne Bekränzung* einzusegnen. Das wird wohl ursprünglich für alle zweiten Ehen, auch wenn nur ein Teil verwitwet war, gegolten haben. So versteht

(¹) GOAR, S. 321; vgl. Cod. Sin. 957 (IX-X Jh.) DMITRIEVSKIJ, S. 4 Cod. Panteleimon 162 (X-XI Jh.), ib. 41, Coislin 213 (a. 1027) ib. 1016 = Cod. Cryptoferr. Bessarionis (XII-XIII Jh.) GOAR, S. 320 usw.

man erst, welchen Sinn und welche Bedeutung die Einführung dieses neuen Gebetes haben sollte. Wie sich aus der obigen Darstellung ergibt, hielt die Kirche noch zu Beginn des XI. Jahrhunderts das Verbot der Einsegnung grundsätzlich aufrecht. Anderseits verlangten die Gläubigen nach einer kirchlichen Feier und setzten sich über alle Verbote hinweg. Das Gebet, das wir zu Beginn des XI. Jahrhunderts im Euchologion der Grossen Kirche finden, sollte also wohl durch Gewährung einer einfacheren Feier, unter Aufrechterhaltung des Verbots der Bekränzung, dem Verlangen der Gläubigen entgegenkommen.

Nach der Ordnung der späteren Euchologien kann man schliessen, dass das Gebet über die Digamen unmittelbar hinter die Ektenie oder andere einleitende Gebete des Eheritus eingeschoben wurde (¹). Die andern Gebete der gewöhnlichen Eheeinsegnung scheinen zunächst nicht verrichtet worden zu sein. Später findet man allerdings das Gebet bisweilen hinter die Bekränzung gestellt, aber wenn die Bekränzung der Digamen nicht ursprünglich war, wie schon gesagt wurde, so kann auch diese Stellung nicht von Anfang an gebräuchlich gewesen sein (²). Eine Bestätigung des Gesagten kann man in der Rubrik finden, die für die Ehe von Witwer und Witwe nur die Gebete für die zweite Ehe zulässt, für die Ehe mit einem jungfräulichen Teil an die Gebete der zweiten Ehe die Bekränzung anschliesst. Dieselbe Rubrik scheint darauf hinzudeuten, dass mit ihnen ursprünglich auch der ganze Ritus zu Ende war, obschon ich das nicht zu sehr betonen möchte (³).

(¹) Cod. Pantocrator 149 (XV Jh.) Dmitr. S. 489: Ζήτει τὰς διακονίας τοῦ ἀρραβῶνος. Dann εὐχὴ τῶν στεφάνων, wenn nicht beide zweite Ehe eingehen. Cod. Sin. 977 (1516), ib. S. 715: Εὐλογημένη ἡ Βασιλεία. Πάτερ ἡμῶν. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν; Cod. S. Sep. CP. 615 (757) (a. 1522) S. 742. Εὐλογημένη. Πάτερ ἡμῶν. Τροπάριον τῆς ἡμέρας. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. Cod. Laurae 21 (1536), S. 764: Εὐλογητόν. συναπτή. Τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. Cod. S. Sep. CP 134 (593) (a. 1584) S. 803: Εὐλογητόν. Τρισάγιον. Πάτερ ἡμῶν. Τροπάριον τῆς ἡμέρας. συναπτή. Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

(²) Dmitrievskij, S. 489, 742.

(³) Ib. S. 126, 489, 803. Für das Verständnis des Ritus der zweiten Ehe dient der Vergleich zwischen dem Cod. Sin. 973 (1153) S. 126 und Cod. S. Sep. CP. 134 (593) (1584) S. 803. Beide haben, als einzige unter den von Dmitrievskij herausgegebenen Euchologien die Gebete: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κελεύσας ἑνωθῆναι. Εὐχὴ τῆς κεφαλοκλισίας. Ὁ κλίνας τοὺς οὐρανούς... dann

Aber kehren wir wieder zur Geschichte der Einsegnung der zweiten Ehe im XI. Jahrhundert zurück. Die Einführung des besonderen Ritus bedeutete den Versuch, wie wir sahen, das Verbot der Einsegnung mit einer gewissen Milderung aufrechtzuhalten. Viel Erfolg war ihm jedoch nicht beschieden. Wiederum wird das Beispiel des Hofes dazu beigetragen haben, die Durchführung der kirchlichen Vorschriften schwierig zu machen.

Konstantin VIII. der letzte männliche Spross des makedonischen Kaiserhauses, liess, in der Sorge um die Nachfolge im Reiche, den Romanos Argyros an sein Sterbebett holen und stellte dem Ahnungslosen die Wahl, gleich seine beiden Augen zu verlieren oder eine seiner drei Töchter zu heiraten (1028). Nur die Hingabe seiner Gattin, die freiwillig ins Kloster ging, befreite Romanos aus dieser schwierigen Lage und setzte ihn in den Stand, eine neue Ehe einzugehen. Darauf wurde er mit der Zoe eingesegnet (1)

Einige Jahre später (1034) bringen ihm seine Frau und ihr Liebhaber Michael ein schleichendes Gift bei, um ihn aus dem Leben zu schaffen; als es damit zu langsam geht, wird er schliesslich im Bade erstickt. Zoe lässt in derselben Nacht des Gründonnerstags auf den Karfreitag den Patriarchen aus seinem Gottesdienst in den Palast rufen und verlangt von dem Überraschten, gleich auf der Stelle mit Michael, der bereits den Thron bestiegen hat, verbunden zu werden. Der Patriarch sucht natürlich die Einsegnung hinauszuschieben, lässt sich aber nach dem Geschichtsschreiber schliesslich durch ein reiches Geldgeschenk dazu bewegen, die Einsegnung vorzunehmen (2).

Wiederum ist es Zoe, die, um dem Volk einen Kaiser zu geben, nach dem Sturz des Michael V. Kalaphates dem Kon-

---

die Rubrik, die für die Ehe zwischen Witwer und Witwe nur diese Gebete znlässt, für die Ehe mit einem jungfräulichen Brautteil die Bekränzung folgen lässt. Aber der zweite Codex schickt den Gebeten die oben, Anm. (1) angegebene Einleitung voraus, und lässt am Schluss der Gebete, nach der Umarmung die Brautleute an den hl. Sakramenten teilnehmen. Dies letzere ist nun sicher späteren Ursprungs, aber die Einleitungsgebete wird man wohl immer in mehr oder weniger derselben Form vorausgeschickt haben.

(1) Cedrenus ed. Bonn, t. II, S. 485.

(2) Ib. S. 505; Zonaras, lib. XVII, c. 14, ed. Bonn, S. 586.

stantin Monomachos, selbst Witwer, die Hand reicht (1042). Der Patriarch Alexios trägt wegen der dritten Ehe Bedenken, die Bekränzung vorzunehmen, lässt dies aber durch die Priester des Palastes geschehen und setzt dem Paare am folgenden Tage die Krone auf [1].

Als Nikephoros III. Botaneiates nach dem Sturz Michaels VII. Dukas (1078) nach einer passenden Heirat ausschaute, um seine Krone zu sichern, beschloss er die Kaiserin Maria zur Frau zu nehmen. Unangenehm war dabei, dass ihr Gatte, Michael VII. noch lebte; aber man zwang ihn, das Mönchskleid anzulegen. Als der Brautzug bereits vor den Türen der Kirche stand und die Zeremonien der Verlobung beginnen sollten, bekam der Priester, der sie vornehmen sollte, Bedenken, weil er wusste, dass er wegen des Ehebruches und der dritten Ehe die Absetzung zu erwarten hatte. Aber der Cäsar hatte diesen Fall vorausgesehen, er rief den Priester beiseite, liess ihn festhalten und schob einen schon bereitgehaltenen andern Priester unter, der die Feierlichkeit vornahm. Freilich wurde dieser dann vom Patriarchen mit Absetzung bestraft [2].

Es ist aus dem Erzählten begreiflich, dass unter diesen Umständen das Verbot die zweite Ehe einzusegnen, in der Grossen Kirche nicht aufrechtzuhalten war. Gegen Ende des XI. Jahrhunderts legt der Bischof Konstantin seinem Metropoliten Niketas von Heraklea den Fall vor, dass eine vornehme Frau ihn unter vielen Tränen bittet, ihre zweite Ehe zu bekränzen; der Metropolit erklärt in seiner Antwort, dass die ἀκρίβεια die Bekränzung nicht erlaubt, dass aber in der Grossen Kirche diese Vorschrift nicht beachtet wird, und dass man die Bigamen bekränzt, ohne dass jemals der Priester dafür bestraft worden sei. Deshalb fürchte man auch nicht, der Bekränzung einer zweiten Ehe angeklagt zu werden [3]. Das Beispiel der Grossen Kirche wirkte ansteckend. Elias Metropolit von Kreta, der am Ende des XI. und Anfang des XII. Jahrhunderts lebte, macht seinem Fragesteller den Unterschied zwischen Konkubinat und Bigamie dadurch klar, dass diese

(1) Cedrenus t. II S. 542; Zonaras lib. XVII c. 18, S. 616.
(2) Nicephorus Bryennius, lib. III n. 25, ed. Bonn S. 126-127.
(3) А. Павловъ. *Каноническіе отвѣты Никиты, митрополита Ираклійскаго (XI-XII вѣка)*, Византискій Временникъ II (1895) 167.

eingesegnet werde, jene dagegen nicht (1). ARISTINOS beginnt die Erklärung des Can. 7 Neocaes. mit den Worten: Der Priester, der den Bigamen eingesegnet hat, muss sich vom Mahl fernhalten usw. (2).

Die angeführten Texte bezeugen, dass in der 1. Hälfte des XII. Jahrhunderts die Einsegnung der zweiten Ehe sich bereits durchgesetzt hatte. Es gibt jedoch einige andere Texte, die eine gewisse Einschränkung machen. Der Metropolit von Thessalonich NIKETAS (1. Hälfte des XII. Jahrhunderts) antwortet einem Fragesteller, dass der jungfräuliche Teil wegen der Bewahrung der Unversehrtheit unbedingt zu bekränzen sei, nicht so dagegen der vordem schon verheiratete. Denn Theodor der Studite und der Goldmund wie auch schon die rechte Vernunft schlössen ihn davon aus. Die zweite Ehe sei ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche, weshalb sie auch der Busse unterliege (3).

Milder urteilt das Euchologion (Cod. Sinait. 973), vom Jahre 1153 (4). Nach den Gebeten über die Digamoi kommt die Rubrik: « Ἐάν εἶσιν ἀμφότεροι τῶν διγαμούντων, καὶ λέγονται καὶ μόναι εὐχαί, εἰ δὲ τὸ ἓν μέρος δίγαμον, ἵστησι τὸν δίγαμον κατὰ μόνας καὶ λέγει ταῦτα, εἶτα στέφεται ὁ δίγαμος διὰ τοῦ ἀγάμου ».

Nach dieser Rubrik werden also beide Teile bekränzt, der bereits verheiratete wegen des noch nicht verheirateten Gatten. Das gilt aber nur, wenn wenigstens ein Teil nicht vorher verheiratet war.

In der Folgezeit scheint die zweite Ehe ein festes Recht auf die Einsegnung erworben zu haben. Die grossen Kanonisten, ZONARAS und BALSAMON erwähnen nicht mehr ein Verbot, auch da, wo sie davon hätten sprechen müssen, z. B. wo sie von dem Verbot der dritten Ehe handeln (5). Dasselbe gilt um so mehr von den späteren Schriftstellern (6).

(1) RHALLIS und POTLIS, t. V, p. 378. Über sein Zeitalter vgl. SALAVILLE, *Elie de Crète*, in *Dict. de Théol. cath.*, t. IV, a. 2331-2333.

(2) RHALLIS und POTLIS, t. III, p. 82.

(3) A. ПАВЛОВЪ, *Каноническіе отвѣты Никита, митрополита Солунскаго* (*XII вѣка*), Византискій Временникъ II (1895) 381. Über ihn vgl. *Dict. de Théol. cath.* t. XI, c. 473-477.

(4) DMITRIEVSKJI, S. 126.

(5) Vgl. z. B. die S. 487 angegebenen Stellen.

(6) Z. B. MATTHAEUS BLASTARES, litt. Γ c. δ' RHALLIS und POTLIS, t. VI p. 156-158.

Gerade die vereinzelten Widersprüche, die auch nachher noch laut wurden, geben uns den Beweis, dass die zweite Ehe in der kirchlichen Übung der Zeit allgemein eingesegnet wurde. Balsamon schreibt zum can. 7 Neocaes., einige hätten daran Anstoss genommen, dass keinem Bigamen mehr die kirchlichen Bussen auferlegt, noch die Einsegnung der Ehe verboten würde, sondern dass der Chartophylax sie durch Pittakion erlaube, und die Patriarchen und andern Prälaten am Hochzeitsmahl der Kaiser und andern Grossen teilnähmen. Balsamon erklärt dies durch Hinweis auf den Tomus unionis. Nach ihm hat dieser die zweite Ehe der ersten gleichgestellt und die Bussen wegen der zweiten Ehe abgeschafft (1).

Später hören wir die missbilligenden Äusserungen des Metropoliten Joasaph von Ephesus auf die Frage: « Εἰ δεῖ στεφανοῦσθαι τοὺς διγάμους »; « Καὶ τοῦτο οὐδόλως ἁρμόζει · πλὴν γίνεται πανταχοῦ, καὶ οὐδεὶς ὁ κωλύων τὸ τοιοῦτον ἀπρεπὲς ἔργον » (2).

Im Jahre 1399 liess der Patriarch ein Verzeichnis der eingesegneten Verlöbnisse und Ehen anfertigen, für die die Erlaubnis erteilt worden war. Darunter finden sich zahlreiche zweite Ehen (3).

Aus diesen Zeugnissen ergibt sich, dass die Bekränzung der zweiten Ehe allgemeiner und anerkannter Gebrauch geworden war.

Es ist merkwürdig, dass die Einführung des Gebets über die Digamen in die Euchologien im allgemeinen dem Aufkommen der Bekränzung nicht etwa vorausgeht, sondern ihr erst folgt. Im XII. und XIII. Jahrhundert ist ein besonderes Gebet für die zweite Ehe noch äusserst selten. Mit dem XIV. Jahrhundert wird es häufiger, aber es setzt sich allgemein durch erst im XV. und XVI. Jahrhundert, also zu einer Zeit, wo es seine ursprüngliche Bestimmung nicht mehr erfüllen kann: anstatt die Bekränzung zu ersetzen, fügt es sich jetzt in den gewöhnlichen Eheritus ein. Allerdings soll nach den Rubriken einiger Euchologien die Ehe zwischen Witwe und Witwer nicht bekränzt, sondern nur durch die Gebete für die zweite Ehe

(1) Rhallis und Potlis, t. III p. 81.

(2) А. И. Алмазовъ, *Каноническіе отвѣты Іоасафа, митрополита Ефесскаго*, Одесса 1903, с. 29 в. 32.

(3) Miklosich und Müller, *Acta et dipl. graeca*, t. II p. 297 sq.

eingesegnet werden (1). Der griech.-arabische Cod. Sinait. 977 vom Jahre 1516 bietet sogar eine entwickelte Akolouthia für die zweite Ehe, in der überhaupt keine Bekränzung vorgenommen wird (2). Man kann aber wohl bezweifeln, ob diese Vorschriften wirklich in Übung waren. Die nicht-liturgischen Quellen scheinen keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Klassen von Bigamen zu machen. Symeon von Thessalonich scheint als Unterschied von der gewöhnlichen Eheakolouthie nur die Versagung der Teilnahme an den hl. Mysterien zu kennen (3). Aehnlich der Cod. S. Sepulchri CP 615, der aber auch noch eine besondere Akolouthie für die zweite Ehe hat (4). Mit Auftreten der gedruckten Euchologien wird der besondere Ritus für die zweite Ehe allgemein; er folgt aber in allem der Einsegnung der ersten Ehe mit Ausnahme der zwei ersten Gebete, die der Bekränzung vorausgehen. In dieser Form ist er auch in den neuesten Ausgaben des Euchologions erhalten. Tatsächlich wird aber jetzt bei Einsegnung der zweiten Ehe der gewöhnliche Ritus der Bekränzung angewandt und damit ist der letzte Unterschied zwischen erster und zweiter Ehe verschwunden.

Es mögen noch einige Bemerkungen über die dritte Ehe angeschlossen werden. Wird die zweite Ehe von den Kirchenvätern noch geduldet, so gilt die dritte Ehe wenigstens bei einigen von ihnen schon fast als eine Art widergesetzlicher Verbindung. Besonders die Aussprüche des hl. Basilius haben für die Verbreitung dieser Auffassung gewirkt; sie wurden in die allgemeinen Kanonessammlungen aufgenommen (5).

(1) Dmitrievskij, S. 126, 489, 803.

(2) ib., S. 716.

(3) De honesto et leg. coniugio, c. 282, PG t. 155, c. 513.

(4) Dmitrievskij, S. 741, 742.

(5) S. Greg. Naz., Oratio XXXVII, n. 8, PG t. 36, c. 292: « τὸ πρῶτον (συνοικέσιον) νόμος, τὸ δεύτερον συγχώρησις, τὸ τρίτον παρανομία ». S. Basilius, can. 4, 50, 80. Wie Zhishman mit Recht bemerkt, muss man zum Verständnis dieser Aussprüche aber bedenken, dass die Väter die Verhältnisse ihrer Zeit im Auge hatten, wo infolge der Leichtigkeit der staatlichen Scheidung gemäss den Normen des römischen Rechts, die Wiederverheiratungen sehr häufig zu Lebzeiten des früheren Gatten stattfanden. S. *Eherecht*, S. 408.

Die weltliche Gesetzgebung kam erst später dieser Anschauung der byzantinischen Kirche entgegen (1). Irene erklärt in einem zwischen 797 und 802 erlassenen Gesetz, dass der hl. Paulus nur von der zweiten Ehe spricht und damit die folgenden Verbindungen als gesetzwidrig und viehisch ablehnt (2). Deshalb verbietet sie die dritte und die weiteren Ehen und erklärt die aus ihnen stammenden Kinder als unehelich (3). Man kann wohl als sicher annehmen, dass dieser in seinen strengen Vorschriften ausserordentliche Erlass seine geistigen Urheber in den Mönchskreisen hat, die in ihrem Kampf gegen die Bilderstürmer und in ihrem Eifer für den rechten Glauben und die rechte Sitte nicht immer die Grenzen wahrten; der Gedanke, dass damit auch zugleich eine nachträgliche Verurteilung der drei Ehen des Konstantin Kopronymus gegeben war, mag ebenfalls mitgewirkt haben (4). Jedenfalls scheint es nicht vom Staat und auch nicht von der Kirche beobachtet worden zu sein (5). Als Basilius I. wieder

(1) Zhishman meint, dass die Ecloga durch ihr Stillschweigen die Trigamie als undenkbar bezeichnet habe, *Eherecht* S. 436. Es ist klar, dass der Gesetzgeber, wenn er die bisher erlaubte Ehe verbieten wollte, dies nicht durch Stillschweigen tun konnte, sondern dadurch dass er sie ausdrücklich als unzulässig erklärte.

(2) κτηνώδες. Diesen Ausdruck gebraucht der hl. Basilius im can. 80 von der Polygamie (Rhallis und Potlis, t. IV, S. 242). Aber obschon Bas. im can. 4 (ib. S. 102) auch die Trigamie als Polygamie bezeichnet. zeigt der Vergleich der beiden Kanones, dass es sich im can. 80 nicht um die dritte Ehe, wahrscheinlich auch nicht um die vierte, — wie die byzantinischen Kanonisten wollen, — sondern um die gleichzeitige Ehe mit mehreren Frauen handelt.

(3) Zepos, *Ius Graeco-Romanum*, Athen 1931, t. I, S. 49.

(4) Man vgl. z. B. die wegwerfende Art mit der Theophanes von der Ehe des Konstantinos spricht: Τούτῳ τῷ ἔτει ἔστεψεν ὁ βασιλεὺς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα Εὐδοκίαν ὁ τρίγαμος τρίτην οὖσαν αὐγοῦσταν, ed. de Boor. S. 443.

(5) Es gibt zwar auch hier wieder einen Kanon des Nikephoros, can. 153, ed. Pitra, t. II, S. 341, der den Priester mit Absetzung bestraft, welcher eine wegen Blutsverwandschaft oder Trigamie verbotene Ehe zu verbinden wagt, ohne sich vorher über das Bestehen des Hindernisses vergewissert zu haben Aber diese Strenge setzte sich nicht durch. Vgl. die S. 485 Anm. (5) angeführte Synodalentscheidung S. 510. Für die Auffassung der kirchlichen Kreise zu Beginn des X. Jhs. sind wertvoll die Glossen des Cod. Vallicell. F 10 zu den Kanones des Basilius, die zur Zeit der vierten Ehe Leos geschrieben sein müssen. Hier erscheint die dritte Ehe durchaus als geduldet, wenn auch kirchlicher Busse unterworfen. Die vierte wird aber nicht mehr

die Frage aufnimmt, bestimmt er, — ohne Erwähnung des Gesetzes der Irene — dass die dritte Ehe wie die zweite behandelt werden soll, die vierte aber soll nichtig sein und die daraus hervorgehenden Kinder sollen als uneheliche angesehen werden (1). Leo VI. beklagt in seiner Novelle 90, dass noch immer ein Unterschied zwischen der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung hinsichtlich der dritten Ehe bestände, und schreibt vor, dass auch vor dem weltlichen Forum die kirchlichen Strafen beachtet würden (2). Mit seiner vierten Ehe gab aber gerade er den Anlass zu einer tiefgehenden Spaltung in der byzantinischen Kirche, die erst nach seinem Tode, im Jahre 920, durch ein Konzil beigelegt wurde. Hier erhielt die kirchliche und staatliche Gesetzgebung ihre endgültige Fassung in dem sogenannten Tomus unionis, der von Kaiser Konstantin bestätigt wurde: Wer noch nicht vierzig Jahre erreicht hatte, konnte eine dritte Ehe eingehen, auch wenn er Kinder aus den früheren Ehen besass. Ebenso der, welcher bereits über die vierzig Jahre hinüber war, aber noch keinen Nachwuchs hatte. Dagegen wurde die dritte Ehe dem, der vierzig Jahre alt war und Kinder besass, nicht mehr gestattet. Die vierte Ehe war unter keinen Umständen zugelassen (3).

An sich hätten jetzt die Streitigkeiten und Schwierigkeiten ein Ende haben sollen. Tatsächlich dauerten sie aber fort, besonders unter dem Klerus und den Mönchen, bis es unter dem Patriarchen Sisinnios endlich zum Frieden kam (4). Merkwürdig ist, dass die Bestimmungen des Tomus unionis auch danach in Konstantinopel und auch sonst nicht ausgeführt wurden. Man scheint die dritte Ehe nicht zugelassen zu haben. Sollte das vielleicht der Preis für den Friedensschluss unter Sisinnios gewesen sein? Wir haben keine Möglichkeit, das zu entscheiden.

als Ehe betrachtet. В. Н. Бенешевичъ, *Каноническій сборникъ XIV титуловъ со второй четверти VII в. до 883 г.*: Приложенія. С.-Петербургъ 1905, ст. 59, 69-70.

(1) Procheiros Nomos, tit. IV, c. 25, Zepos t. II, p. 127-128.

(2) Zepos t. I, p. 156-157.

(3) ib. p. 192-197.

(4) ib. p. 196 scholion.

Wir finden aber jedenfalls eine Reihe von Angaben, die uns die ablehnende Haltung gegenüber der dritten Ehe besonders in der Grossen Kirche bezeugen.

Wie oben bereits erzählt wurde, wollte der Patriarch Alexios wegen der dritten Ehe die Verbindung zwischen Zoe und Konstantinos Monomachos nicht einsegnen, obschon Zoe aus den früheren Ehen keine Kinder hatte (1). Ähnlich ist es bei der Ehe des Botaneiates: der Priester weiss, dass er für die Einsegnung einer dritten Ehe die Absetzung zu erwarten hat. An sich könnte man denken, dass nur die Einsegnung verboten war, aber im Licht der folgenden Angaben scheint die Beziehung auf ein Verbot der dritten Ehe überhaupt wahrscheinlicher.

Im XII. Jahrhundert erklärt der Metropolit Niketas von Thessalonich, dass die bereits zweimal verheiratet gewesene Frau nicht zur dritten Ehe schreiten könne (2). Michael Glykas führt, ungefähr um dieselbe Zeit, zwar die Bestimmungen des Tomus unionis an, häuft aber dann die dagegen sprechenden Aussprüche der Heiligen Schrift und der Väter in einer Weise, dass man daraus klar seine ablehnende Haltung ersieht (3).

Auf der anderen Seite gab es auch solche, die den Tomus zur Regel ihrer Entscheidungen nahmen: so empfiehlt Elias von Kreta seinem Fragesteller, sich ganz von seinen Vorschriften leiten zu lassen (4).

Am klarsten ergeben sich aber die Meinungsverschiedenheiten, die damals in Konstantinopel herrschten, aus dem, was Balsamon zu unserer Frage berichtet.

A. Pavlov hat zum ersten Mal eine Synodalentscheidung des Patriarchen Chariton aus den Jahren 1177-1178 herausgegeben, deren Abfassung nach der Handschrift dem Balsamon zuzuschreiben ist (5). Der damalige Metropolit von Athen Nikolaus hatte der Synode folgenden Fall vorgelegt. Sein

(1) S. S. 479.

(2) Византискій Временникъ, II (1895) 381.

(3) Epist. XXVII, PG t. 148, c. 953.

(4) Rhallis und Potlis, t. V p. 378.

(5) А. Павловъ, *Синодальное постановленіе Константинопольскаго патріарха Харитона (1177-1178) о третьемъ бракѣ, редактированное Θеодоромъ Валсамономъ*, Византискій Временникъ II (1895) 503-511.

Neffe Michael war ein kirchliches Verlöbnis eingegangen, hatte nach dem Tode seiner Braut eine andere Frau geheiratet und suchte, als diese ebenfalls nach einem Jahre starb, eine neue Ehe einzugehen. Es fragte sich, ob diese erlaubt werden könne. Obwohl der Tomus unionis jedes Jahr an bestimmtem Tage von der Kanzel verlesen wurde, erhoben einige Metropoliten gegen seine Anwendung Einspruch, weil die dritte Ehe seit langer Zeit weder in der Grossen Kirche noch in den andern Kirchen erlaubt werde. Der Grund liege darin, dass sie von den Kanones des hl. Basilius verboten sei. Die Prüfung, die die Synode daraufhin mit diesen Kanones vornahm, ergab jedoch, dass sie die dritte Ehe keineswegs ganz ausschlossen, sondern nur mit kirchlicher Strafe belegten. Ebenso wurde sie durch die Novellen Justinians und die Basiliken erlaubt. Dazu kam noch, dass das Verlöbnis nicht der Ehe gleichzusetzen sei. Die Synode entschied daraufhin, dass dem Michael die Ehe erlaubt werde, sowohl weil er bisher nur durch ein Verlöbnis und eine Ehe, nicht durch zwei Ehen gebunden gewesen sei, wie deshalb weil er noch nicht vierzig Jahre alt war und schliesslich weil er aus den vorhergehenden Verbindungen keine Kinder hatte.

In merkwürdigem Gegensatz zu dieser Entscheidung steht das Scholion Balsamons zum 69. Kanon des hl. Basilius (1). Es berichtet über einen Fall, der dem Patriarchen Theodosios I. (1178-1183) zur Entscheidung vorgelegt wurde. Michael Mesopotamites war zuerst mit Maria verlobt gewesen, hatte dann nach deren Tod eine andere Frau genommen, und suchte jetzt, obschon er Kinder hatte und bereits dreissig Jahre alt war, eine dritte Frau zu heiraten. Der Patriarch entschied, dass ihm das erlaubt sei, weil das Verlöbnis nicht der Ehe gleichzusetzen sei, und deshalb keine Trigamie vorliege. Balsamon erklärt ausdrücklich, dass die Entscheidung so ausgefallen sei, weil von geschlechtlichem Verkehr zwischen den Verlobten keine Rede gewesen sei. Andernfalls hätte die Entscheidung nicht so ausfallen können, um nicht eine gesetzwidrige Ehe zuzugestehen. Man muss also daraus schliessen, dass er die dritte Ehe eines Dreissigjährigen, der Kinder hatte, als verboten ansah. Merkwürdig ist auch, dass er den vom

(1) Rhallis und Potlis, t. IV p. 227.

Patriarchen vertretenen Grundsatz, das Verlöbnis sei der Ehe nicht gleichzusetzen, den auch die obenangeführte Entscheidung des Patriarchen Chariton anführt, hier zu missbilligen scheint und als nicht ungefährlich erklärt.

Mit dieser letzten Erklärung steht im Einklang das Scholion zum 4. Kanon des hl. Basilius. Balsamon führt auch hier den Tomus unionis an, erklärt aber zum Schluss, dass die Kirche bis dahin das Eingehen der dritten Ehe nicht erlaubt habe (1).

Zweimal kommt dann Balsamon noch auf dieselbe Frage in den Antworten an Markus den Patriarchen von Alexandrien zu sprechen. In der 64. Frage war er gefragt worden, ob ein ungebildeter Landpriester, der eine dritte Ehe eingesegnet hatte, zu bestrafen sei oder Verzeihung erhalten könne. Hier unterscheidet er nach dem Tomus unionis. Hat der Priester eine von diesem Erlass verbotene Ehe eingesegnet, so ist er abzusetzen (2).

Die 44. Frage wollte wissen, ob die Laien, die bereits zweimal verheiratet gewesen waren, noch einmal, d. i. zum drittenmal eine gesetzliche Ehe eingehen könnten. Balsamon antwortet ähnlich wie zum 4. Kanon des hl. Basilius; er gibt die Bestimmungen des Tomus unionis wieder, fügt dann aber hinzu: « Das bestimmt nun dieser Tomus unionis; die Kirche hat aber bis auf unsere Zeit die Abschliessung der dritten Ehe nicht erlaubt (3) ».

Wägt man diese Angaben, so wird man zu dem Schluss kommen müssen, dass tatsächlich bis zum Ende des XII. Jahrhunderts die dritte Ehe, besonders in der Grossen Kirche allgemein nicht gestattet war. Man würde sonst nicht verstehen können, dass die Gegner des Tomus sich mit solcher Sicherheit auf die bestehende Gewohnheit berufen konnten. Balsamon selbst, der in Theorie immer den Tomus heranzieht, gesteht, dass die tatsächliche Übung anders ist. Damit ist nicht gesagt, dass es ganz an Verteidigern der entgegengesetzten Ansicht fehlte. Wir sahen, dass auch ein Synodaldekret grundsätzlich die Geltung des Tomus anerkannte; aber

(1) ib. p. 106.
(2) ib. p. 495.
(3) ib. p. 480.

die Gewohnheit ist oft stärker als alle Dekrete. Vom Beginn des XIII. Jahrhunderts an scheint sich jedoch die Anerkennung des Tomus unionis durchgesetzt zu haben. Für die Grosse Kirche ergibt sich das aus einer Synodalentscheidung des Patriarchen Manuel vom Jahre 1250, die nur mehr die Vierzigjährigen, die bereits Kinder haben, von der dritten Ehe ausschliesst (1).

Schon vorher hatte der Erzbischof von Bulgarien Demetrius Chomatenus sich in seinen Antworten genau an die Bestimmungen des Tomus gehalten (2). Für die spätere Zeit besteht kein Zweifel mehr. Man vgl. das Syntagma des Matthaeus Blastares (3), die Synodalentscheidung des Patriarchen Philotheus vom Jahre 1361 (4), den Hexabiblos des Harmenopulos (5) und die Liste der Eheerlaubnisse vom Jahre 1399 (6).

Es ist nur noch ein Wort über die Einsegnung der dritten Ehe zu sagen. Es versteht sich, dass das Verbot der Einsegnung, solange es für die zweite Ehe galt, in höherem Masse die dritte Eheschliessung traf. Wir sahen aber bereits oben, bei der dritten Ehe Leos VI., der Zoe und des Botaneiates, dass man am Hofe dies Verbot nicht beachtete, und seit dem XII. Jahrhundert scheint die dritte Ehe, wo sie überhaupt zugelassen wurde, auch eingesegnet worden zu sein. Elias von Kreta, über den Unterschied zwischen Konkubinat und dritter Ehe gefragt, sagt zwar, dass die zum drittenmal heiratenden « μετ'ἐκρύψεως, καὶ παρὰ τὴν κανονικὴν ἀκρίβειαν » die Einsegnung erhalten, sieht aber gerade in ihr das unterscheidende Merkmal und lässt seinen Fragesteller verstehen, dass da, wo die Einsegnung stattgefunden hat, eine dritte Ehe vorliegt, wo keine Einsegnung vorgenommen wurde, ein Konkubinat vorhanden ist (7). Auch für Balsamon ist es bereits gleichbedeutend zu fragen, ob die dritte Ehe erlaubt ist, oder ob die

(1) ib. t. V, p. 115-116.

(2) *Analecta sacra et profana Spicilegio Solesmensi parata*, t. VI, p. 123 et 134.

(3) Rhallis und Potlis t. VI, p. 159 litt. Γ c. 4.

(4) Miklosich und Müller, t. I, p. 416-423.

(5) Lib. IV, tit. IX, § 32, ed. Heimbach p. 532.

(6) Miklosich und Müller t. II p. 297-299.

(7) Rhallis und Potlis, t. V p. 378.

dritte Ehe eingesegnet werden kann. Erst recht gilt das für die Folgenden.

Wir wissen nicht genau, welche kirchlichen Gebete man für die Einsegnung der dritten Ehe gebrauchte. Wo die zweite Ehe nach einem besonderen Ritus vorgenommen wurde (1), wird man diesen auch für die dritte Eheschliessung gebraucht haben. Ein eigenes Gebet für die, welche sich zum drittenmal verheiraten, findet sich nur in einem Euchologion unter all den von Dmitrievskij herausgegebenen. Das Gebet erwähnt Abraham, Isaak und Jacob und seine vier (!) Frauen (2). Dies ist aber, wie gesagt, ein Unicum unter den liturgischen Gebeten. Im allgemeinen ging die Richtung dahin, die Unterschiede zwischen der ersten Ehe und den folgenden auszugleichen und heute macht man keinen Unterschied mehr in ihrer Einsegnung.

E. HERMAN S. I.

(1) Eigens bemerkt wird dies in der Rubrik des Cod. 91 des Lauraklosters vom J. 1536, die auch sonst beachtenswert ist, weil sie zeigt, wie hartnäckig der Widerstand gegen die dritte Ehe mancherorts fortdauerte: Σημείωσαι· Τριγαμίαν οὐκ ἔχει, διὸ οὐδὲ εὐχαὶ ἐτυπώθησαν. Εἰ δὲ τύχοι ἐκ πολλῆς ἀνάγκης ἐξ ἐπιτροπῆς τοῦ ἀρχιερέως, εἰπὲ τὴν ἀκολουθίαν τοῦ διγάμου Dmitrievskij, S. 764-5.

(2) A. DMITRIEVSKY, S. 717.

La date du couronnement de Romain II. Les inconvénients d'un alinéa mal placé.

A lire M. Franz Dölger, on pourrait croire la date du couronnement de Romain II, fils de Constantin Porphyrogénète, encore incertaine. Dans sa belle publication des régestes impériaux, qui est appelée à rendre tant de services aux historiens, lorsqu'il en vient à indiquer les années de règne de Constantin VII et de ses coempereurs, il écrit [1]:

Romanos (II): seit spätestens 948 frühjahr.

Et il renvoie à une pièce de sa collection (n° 657) qui serait du printemps de 948 et qui émanerait de « Constantin et Romain empereurs ». Ces dernières données sont, partiellement au moins, hypothétiques [2]; mais cela importe peu. Le seul point que nous voulions retenir est que, pour la date du couronnement de Romain II, l'illustre savant se refuse à donner autre chose qu'un *terminus ante quem.*

De fait, cette date que MURALT, dans son *Essai de Chronographie byzantine,* p. 519, et SCHLUMBERGER, dans son *Nicéphore Phocas,* p. 5, avaient fixée à 945, paraît avoir été remise en question dans ces dernières années. Des auteurs considérables hésitent — tel M. Dölger, — ou se prononcent positivement pour 948, date autrefois proposée par Lebeau [3], — tels Ulysse Chevalier [4] et, plus récemment, MM. Diehl [5] et Runciman [6].

(1) *Corpus der griechischen Urkunden,...* A. *Regesten,* Abt. I. *Regesten der Kaiserurkunde des oströmischen Reiches,* bearb. von Franz DÖLGER, t. I., München und Berlin, 1924, p. 80.

(2) Voir *ibid.*, p. 82.

(3) *Histoire du Bas Empire,* t. XIV, 1832, p. 19. Auparavant, DUCANGE avait indiqué la même date, mais seulement de façon dubitative (*Familiae byzantinae,* Venise, p. 121).

(4) *Biobibliographie,* 2e éd., II. 1907, col. 4062.

(5) *Mélanges Schlumberger,* t. I, Paris, 1924, p. 108, n. 4.

(6) Steven RUNCINAM, *The emperor Romanus Lecapenus,* Cambridge, 1929, appendice IV: arbre généalogique des Lécapène.

Nul, que je sache, n'a donné de raison pour rejeter la date de 945. Tandis qu'il en est une, et péremptoire, contre celle de 948.

Au *Livre des Cérémonies*, on lit la description d'une réception qui eut lieu au Triclinium de la Magnaure ἐπὶ Κωνσταντίνου καὶ Ῥωμανοῦ τῶν Πορφυρογεννήτων ἐν Χριστῷ βασιλέων Ῥωμαίων..... μηνὶ Μαΐῳ λα΄, ἡμέρᾳ α΄, ἰνδικτ. δ΄ (1). Il s'agit de l'année 946, où le 31 mai fut en effet un dimanche. Et Romain était déjà couronné!

A-t-on contesté la valeur de ce témoignage? Je ne le crois pas. Je pense plutôt que ceux qui adoptent aujourd'hui la date de 948 ne font que suivre Lebeau, sans chercher à discuter sa chronologie.

Or cette chronologie semble reposer uniquement sur un passage de Cédrénus mal interprété. Le voici (2):

Μηνὶ δὲ Ἰουλίῳ τῆς ϛ΄ ἰνδικτιῶνος καὶ Ῥωμανὸς ὁ τούτων πατὴρ (3) ἀπέτισε τὸ χρεών, καὶ ἐν τῷ Μυρελαίῳ θάπτεται. ὁ δὲ πορφυρογέννητος τὰ ὕποπτα περιελὼν ἐκ μέσου, καὶ μόνος τὴν αὐτοκράτορα περιζωσάμενος ἀρχήν, κατὰ τὸ θεῖον πάσχα τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος καὶ τῷ υἱῷ Ῥωμανῷ περιτίθησι τὸ διάδημα, τελέσαντος δὴ τὰς εὐχὰς Θεοφυλάκτου τοῦ πατριάρχου.

A première vue, ces deux phrases semblent dire expressément que la mort de Lécapène et le couronnement de Romain II eurent lieu dans la même indiction VI, en 948. C'est une erreur; car la mort de Lécapène n'est mentionnée qu'incidemment et ne doit pas

(1) *De Cerim.*, II, 15, Bonn, t. I, p. 570.

(2) Bonn, t. II, p. 325; Paris, p. 635; Venise, p. 497. Ducange (*loc. cit.*) invoque le même texte d'après l'édition de Paris, mais en l'attribuant à Skylitzès (on sait que pour la plus grande partie de sa chronique, le texte de Skylitzès, encore inédit, se retrouve dans Cédrénus). En outre, il renvoie à un diplôme de Constantin qui serait daté de 958, dixième année de Romain. Mais il semble avoir fait une confusion: au passage qu'il cite de l'*Italia Sacra*, on trouve un acte de l'archevêque de Bari ainsi daté: « quadragesimo anno Imperii Constantini, simulque cum eo regnante Domino Romano Porphyrogenito dilecto filio eius, sereniss. Imperatoribus, mense Ianuario decimae indictionis ». L'indiction et l'année de règne concordent pour faire attribuer cette pièce au mois de janvier 952. Mais en voit qu'il n'est nullement question de la dixième année de Romain. Ajoutons que Ducange plaçant cet argument en seconde ligne, après un autre qu'il juge seulement probable, ne paraît pas bien sûr de son renseignement

(3) Romain Lécapène, père d'Étienne et Constantin dont il a été question aux phrases précédentes.

être prise comme point de repère. Muralt l'a déjà fait observer ; mais il ne sera pas inutile d'y revenir et d'y insister un peu, puisque ses conclusions sont en passe d'être oubliées (1).

***

En somme, l'erreur vient de ce que les éditeurs de Cédrénus, anciens et modernes, ont mal coupé leur texte, et porté en tête d'un paragraphe une phrase qui aurait dû terminer le paragraphe précédent.

La suite de la narration doit être rétablie comme ceci, en trois sections que nous abrégeons :

« Le 16 décembre, indiction III, an 6453 et 26 de son règne », Romain Lécapène est déposé et déporté à Proti, dans un monastère. Ses fils, Étienne et Constantin, prennent sa place, qu'ils se disputent entre eux.

« Le 27 janvier de la même indiction III » (τῆς αὐτῆς γʹ ἰνδικτιῶνος — on est en 945), Étienne et Constantin sont déposés à leur tour. Étienne, conduit d'exil en exil, meurt au bout de dix-neuf ans. Constantin, au bout de deux. Quant à Romain Lécapène, il meurt en juillet, indiction VI.

« Mais le Porphyrogénète, débarrassé de ses rivaux, et devenu seul maître du pouvoir [donc le récit reprend au moment de la déposition], fait couronner son fils, par le patriarche Théophylacte, aux fêtes de Pâques de la même indiction » (τῆς αὐτῆς ἰνδικτιῶνος) (2).

C'est encore de l'indiction III qu'il s'agit, comme dans tout l'ensemble du morceau. Et pour qu'on ne s'y trompe pas, elle est rappelée trois fois, au commencement de chacune des sections. La mention du décès d'Étienne, Constantin et Lécapène n'est qu'une parenthèse et ne modifie pas l'allure du récit. Aujourd'hui, nous la

(1) Pas de tout le monde : car le R. P. Herman veut bien attirer mon attention sur une note de MM. Ostrogorsky et Stein (*Byzantion*, VII, 1932, p. 197, n. 3) qui rappellent justement le passage ci-dessus visé de Muralt. Mais, comme ce bref rappel risque de passer inaperçu de plus d'un lecteur, nous croyons opportun de maintenir les observations qui suivent. Elles contiennent des constatations qu'il peut être bon de proposer aux réflexions des éditeurs de textes, et elles ajoutent de nouveaux arguments à la thèse de Muralt.

(2) Suivent des considérations sur le gouvernement personnel de Constantin VII.

mettrions en note : Cédrénus l'a introduite dans son texte ; mais les éditeurs ont trahi sa pensée lorsqu'ils ont séparé ces trois faits par un alinéa malencontreux.

Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner la construction des phrases et le jeu des particules qui les unissent : elles forment un bloc qu'il faut se garder de dissocier. Les deux premières phrases sont opposées entre elles : ὁ μὲν Στέφανος...... ὁ δὲ Κωνσταντῖνος.... Dans la troisième, la particule δὲ oppose à la mort de Constantin, μετὰ δεύτερον χρόνον, celle de Lécapène (μηνὶ δὲ Ἰουλίῳ τῆς ϛʹ ἰνδικτιῶνος), et la conjonction qui précède le nom : καὶ Ῥωμανός, (Romain, à son tour) rattache étroitement le fait à ceux qui viennent d'être énoncés.

Puis, quand il est question du Porphyrogénète (ὁ δὲ πορφυρογέννητος), la particule oppose la phrase, non à celle qui vient immédiatement avant — laquelle, en ce cas, aurait dû être introduite par μέν, — mais à tout ce qui précède.

Ainsi, bien compris, le passage de Cédrénus date très exactement le couronnement de Romain II du jour de Pâques (6 avril) 945, indiction III.

La même conclusion se tire, avec une certitude un peu moindre, du récit de Joël et, de façon presqu'aussi claire, de celui de Zonaras. Le premier dérive de Cédrénus (ou Skylitzès). A défaut d'autorité propre, il a l'avantage de montrer comment l'auteur comprenait sa source : exactement comme nous [1].

Voici le témoignage du second, dont la chronique, on le sait, a une tout autre valeur. Après avoir raconté la déposition de Lécapène, puis celle de ses deux fils, il conclut [2] :

[1] Voir Joël, Bonn, p. 57. La mort de Lécapène est mentionnée aussitôt après sa déposition (Ῥωμανόν..... ἐν τῇ Πρώτῃ νήσῳ ἐξώρισαν, ἔνθα καὶ τελευτᾷ). De celle de ses fils, il n'est pas dit mot. Ainsi, rien n'interrompt le récit. Après avoir dit que Constantin déposa ces deux nouveaux coempereurs σὺν αὐτοῖς βασιλεύσας ἡμέρας μγʹ, Joël reprend immédiatement, en empruntant à peu près les termes de Cédrénus (mais en omettant, bien entendu, la mention de l'indiction) : Κωνσταντῖνος... τὰ ὕπουλα ἐκ μέσου περιελών, καὶ μόνος τὴν αὐτοκράτορα περιζωσάμενος ἀρχὴν τὸ δεύτερον, κατὰ τὸ θεῖον πάσχα καὶ τῷ υἱῷ Ῥωμανῷ περιτίθησι διάδημα, Θεοφυλάκτου τοῦ πατριάρχου τὰς εὐχὰς τελέσαντος. On comprend tout naturellement qu'il s'agit là d'un des premiers événements du règne personnel de Constantin VII.

[2] *Epit.*, XVI, 20, Bonn, t. III, p. 481-482.

Ὁ μὲν Στέφανος ἐν Προικονήσῳ περιωρίσθη, κακεῖθεν εἰς Ῥόδον κἀκ ταύτης εἰς Μιτυλήνην μετετέθη· τῷ δὲ Κωνσταντίνῳ ἡ Σαμοθράκη περιγραπτὸν ἐγένετο ὅριον. ὃς ἀποδρᾶναι δοκιμάσας..... ἀνηρέθη..... ὁ δὲ Στέφανος ἐν Λέσβῳ ἀπεβίω, ἐννεακαίδεκα διαγαγὼν ἐνιαυτοὺς παρ' αὐτῇ. ὁ δὲ τούτων πατὴρ ἐν τῇ Πρώτῃ τὴν ζωὴν ἐξεμέτρησε· καὶ οὕτω τούτων ἕκαστον ἡ δίκη μετῆλθεν.

On ne saurait mieux balancer les membres de ce petit morceau, ni mieux en marquer à la fois l'unité et le caractère accessoire. Après quoi, l'auteur reprend le fil de la narration (et l'éditeur a raison de mettre là son alinéa):

Ἄρτι δὲ τῆς μοναρχίας ὁ Κωνσταντῖνος τυχὼν καὶ τῷ υἱῷ Ῥωμανῷ διάδημα περιέθετο.......

L'affirmation n'est-elle pas équivalente à celle que nous avons prêtée à Cédrénus? Car, comment traduire cette phrase autrement que par les mots: « à peine fut-il devenu seul maître du pouvoir, Constantin fit couronner son fils Romain »?

Enfin, nous trouvons de tout ceci la confirmation la plus nette dans la chronique anonyme publiée naguère par M. Cumont (1). On sait que cette chronique du XIII[e] siècle est la seule à nous donner la date précise (18 juin 860) de la première aggression des Russes contre Constantinople — ce qui l'a, du coup, rendue célèbre. Vers la fin, l'auteur se borne à énumérer les années de règne, mais en distinguant, pour chaque empereur, différentes périodes suivant qu'il a régné seul ou avec d'autres. Pour Constantin Porphyrogénète, il énumère:

Constantin avec sa mère: 5 ans (2).
Romain Lécapène avec Constantin: 26 ans.
Constantin avec son fils Romain: 15 ans (3).

Si le couronnement de Romain II datait de 948, la dernière période devrait être décomposée ainsi:

Constantin seul: 3 ans.
Constantin et Romain: 12 ans.

(1) *Anecdota Bruxellensia*, t. I, 1894, p. 16-34.

(2) Ici Joël, qui commet d'autres confusions, donne le chiffre exact: 7 ans.

(3) Il précise ici: 15 ans moins 27 jours, ce qui n'est pas tout à fait exact (il s'en faut de quelques jours), même en comptant cette période à partir du 16 décembre 944.

D'ailleurs, la chronique escamote le règne des fils de Lécapène: elle néglige tout le temps qui s'est écoulé entre la déposition de celui-ci et le couronnement de Romain II, ces événements ayant eu lieu dans le cours de la même indiction. Il s'ensuit un certain flottement dans le compte exact des jours de la dernière période. Mais, pour le couronnement de Romain elle ne permet d'autre date que l'indiction III, donc Pâques de 945.

G. de JERPHANION, S. I.

Quanam aetate prodierit « Liber Graduum »

Antiquissimum esse Librum Graduum, praeter codicum manu scriptorum vetustatem, probat etiam adhibitum in eo Diatessaron, quod Cl. Editor Kmosko paginis Praefationis CLXII sq. ita demonstrat, ut tamen postea prorsus negligat. Nimirum nihili ille hoc fecit, quia spe ferebatur probare se posse saeculo integro anteriorem esse Librum eo tempore quo Diatessari usus in Syria obsolevit. Nostra vero, cum longe aliter opinemur, maximi interest haec consideratio. Porro ad demonstrationem sufficient tres loci:

Matth. V, 18, Pĕšîṭtā cum graeco habet: « Iota unum aut unus apex non praeteribit ». Liber Graduum vero, XXII, 21, p. 682: « Iod signum unum non transibit », quod convenit cum Testamento Ephraemi (OVERBECK, *Sancti Ephraemi Syri aliorumque opera selecta,* p. 149). Quem versiculum ideo selegi, quia in hoc tenore doctor anonymus miram suam sententiam de solo decalogo, qui est iod, inter omnia praecepta veteris Testamenti non abrogato fulcit.

Matth. V, 39: Pĕšîṭtā cum graeco: « Si quis te percusserit in dexteram maxillam tuam, praebe illi et alteram ». L. G. et Ephraem (*Carm. Nisib.* 72, 124) omittunt « dexteram ». (Nota tenorem Ephraemianum paraphrasticum esse propter metrum, in L. G. e contra exhiberi genuinam formam Diatessari).

Matth. VI, 33: « Quaerite primum... et haec omnia adiicientur vobis », ubi Pĕšîṭtā a Diatessaron eo differt quod illa habet participium, istud futurum, ut Liber Graduum.

Facile erit cuilibet volenti exempla multiplicare. Unde concludere licet conscriptum esse opus antequam Diatessaron a Rabbula qui mortuus est 8. 8. 435 usu interdictum est.

***

Quod autem Kmosko ineunte saeculo quarto illud confectum esse velit, ne ut hypothesis quidem probabilis admitti potest.

Primum, quia nullum est argumentum quod deducitur ex sermone VIII, 4: « Sunt adhuc homines, qui peccatores cum sint, credunt in Deum. Et venit persecutio diebus eorum et dicitur eis, abnegate Dominum et sacrificate idolis. Nec noverunt, quid sit caritas perfecta, sed fidem solam et baptisma. Et cremant eos et bestiis proiiciunt et in os gladii. Et sufferentes non negant Deum ».

Quo super loco ita ratiocinatur Kmosko: « Ex his verbis concludere licet tempore Auctoris persecutionem Christianorum rem inexspectatam non fuisse. Nam verba sine ulla praeparatione adiecta: « et venit persecutio diebus eorum » produnt agi de eventu, quod insolitum (*sic*) non habebatur... ».

Sed patet exempla illa ab auctore Libri Graduum adduci modo prorsus indeterminato, sine ulla temporis consideratione, ad ratiocinium suum illustrandum. Potest sane fallere legentem translatoris latinitas: « Sunt adhuc », quod in syriaco nequaquam temporale est, sed simpliciter copula annectens sequentia praecedentibus. Porro praecedentia in praeterito sunt: « Tradiderunt carnem suam... ». Quod igitur verum est de illis qui martyrium passi sunt, verum est de omnibus quicumque *diebus suis* fidem martyrio confitentur. Atqui hoc modo scribere poterat et adhuc poterit quolibet tempore scriptor quilibet.

Iam quod spectat ad alterum locum XXX, 4, editor ipse fatetur in eo « de persecutione christianorum tanquam de re praeterita sermonem fieri » (p. CLIX). Cum autem ait hoc non esse obiiciendum, quia sermo XXX « adiectus sit postea, probabiliter interiectis aliquot annis pace Ecclesiae restituta », praeterquam quod demonstratum non est, etiam si demonstretur, nullius roboris erit, siquidem liquet huiusmodi ratiocinandi methodo totam vim argumenti in locum illum su-

periorem VIII, 4 reici, qui, ut modo ostendimus, ad temporis definitionem nihil omnino confert.

Nunc autem, e medio sublato hoc argumento, alia exsurgunt, a Kmosko non animadversa, quae tempus posterius suadeant. Et sunt haec quidem ex ipsa doctrina deprompta duplicis generis:

1° Ex sententiis quas impugnat L. G.

2° Ex sententiis quas ipse docet.

Ac primo loco ponamus unam quae ad utrumque genus pertinet, et est ea in institutionibus doctoris nostri non fortuita neque secundaria, sed ad ipsum nucleum et medullam pertinens. Messalianismi aliquam speciem in Libro Graduum exhiberi, nemini dubium esse poterit. Verum affixus volumini sittybos ita contractus multiformes et dissentaneas doctrinae varietates designare potest; est enim, si qua unquam alia secta, πολυσχιδὲς τὸ ψεῦδος, ut de Aposchistis scribit Ioannes Damascenus (*De Haeresibus*, CIII, COTELERIUS, *Ecclesiae Graecae Monumenta*, I, p. 336), qui Euchitas aemulati sint. Inter quas diversitates duas nobis satis erit retinere: quarum altera ea est messalianismi formula principalis a qua ipsum nomen ortum est, quae *sola* oratione expelli daemonem animamque purgari affirmabat; altera non sufficere orationem, nisi una cum illa etiam exercitiis virtutum, ieiunio, mortificationi, abnegationi opera daretur. Iam vero ad hanc posteriorem accedere Librum Graduum vel ex ipsa collatione a Kmosko instituta (p. CXL, n. 4) constat:

Messaliani	*Liber Graduum*
Perpetua enim *oratio* et peccati radicem funditus evellit et malum daemonem, qui ab initio homini inditus est, ab anima expellit.	*Oratio* enim perpetua *et abnegatio* radicem peccati in corde destruit, hominemque ad imaginem Adae adhuc innocentis efformat.

Quam utramque doctrinae summulam rectam esse demonstrant ex una parte catalogi propositionum messalianicarum apud Ioannem Damascenum et Timotheum Constantinopolitanum (apud Kmosko, p. CCXXIII, n. 3; CCXXXII, n. 4); ex altera parte sermo Libri Graduum XXIX qui est de castigatione corporis, simul cum plurimis locis quibus commendatur ieiunium aliaque genera asceseos.

Quod si nunc quaeremus utra ex his doctrinae formis alteri anteierit, eam profecto praecucurrisse dicemus, quam ab alterius asseclis impugnari deprehendemus. Ita Macario anteriores sunt quos ille in

homiliis spiritualibus propter assertam solius orationis necessitatem improbat. Ita Libro Graduum in docendo anteriores sunt « doctores hodie exsistentes qui euntes discipulum sibi adsciscunt hominem ignorantem dicentes ei: I, egredere; et ubi exiit, dicunt: Dominum obsecra... » (XXVII, 5); unde homines ignaros incidere in otiositatem, vagationes, despectum Ecclesiae, quae sunt omnes notae messalianismi solidi.

Unde elucet scriptorem nostrum messalianorum non praecursorem esse, ut placet illustrissimo Kmosko, sed orti iam messalianismi ex parte fautorem, ex parte vituperatorem, ad instar Macarii.

Iam vero huius sectae primus mentionem, et quidem levissimam, facit Sanctus Ephraem (apud Kmosko p. CLXXII), dum Aphraates illam prorsus ignorat. Porro cetera quae praesto sunt documenta, sive Theodoreti qui Amphilochium Iconiensem messalianorum repressorem inducit, sive Philoxeni Mabbugensis qui haereseos huius inventorem Adelphium Sancti Iuliani Sabae discipulum fuisse tradit, aliorum, omnia ad hoc collineant ut hanc scholam circa postrema decennia saeculi quarti ortam esse demonstrent. Si igitur « hodie » sunt doctores huius familiae, non ante hanc aetatem scriptus est Liber Graduum.

Sunt praeterea aliae sententiae ab auctore nostro impugnatae Frequens est in opponendis discipulis fidei et discipulis caritatis. Domesticos fidei ait existimare se ope fidei totam veritatem assecutos esse (XXX, 4), neque eos discipulis caritatis veniam dare quidquid docendi quod ipsos lateat, « Quare, dicentes, docetis quod non praedicatur in tota congregatione? » Atque exinde eo usque progredi discipulos fidei ut caritatis filios conviciis, tormentis, nece afficiant, caritate penitus neglecta. Hanc tamen agendi rationem non fide praecipi, sed potius a Satana inspirari, cum fides discipulos suos hoc tantum prohibeat, ne malis et peccatoribus sese commisceant propter infirmitatem scientiae et virtutis suae. Quae scientia si perfecta esset et perfecta caritas, a quibuslibet vindiciis et paenis abstinerent, et pace cum omnibus servata, omnes sine ullo periculo et amare et adire et docere possent.

Quae omnia sermone trigesimo prolixius exposita proculdubio condiciones rerum reapse exsistentes produnt. Sunt profecto tempore quo scribit doctor noster qui se orthodoxos reputantes a frequentandis magistris suspectis moneant, malorum commercium devitandum praedicent, imo in « perfectos » animadvertendum et saeviendum esse dicant, tutandae fidei gratia caritatis obliti. Hi ergo quinam sint, quae-

rendum. Primum non potest in mentem non venire quantopere in recta fide defendenda decertaverit Sanctus Ephraem. Liceat mihi exscribere pauca ex eis quae ante hos quattuor annos in schola tradidi: « Sectis doctor Ecclesiae Ephraem bellum acerrimum indixit, et directe eas impetens, et indirecte assertis indefesse principiis contrariis... Inde est Ephraemi *severitas:* sicut Deus castigat ex amore, ita Ephraem et ipse increpat et aliis necessitatem increpandi praedicat. Hinc sermones illi non pauci « de Reprehensione », « de Admonitione »... Haec est psychologia Ephraemi, ad syllogismum redacta: Omne malum a libera voluntate hominis est; atqui libera voluntas vix alia ratione in bono contineri vel a malo deterreri potest, nisi reprehensione, increpatione, castigatione. Ergo increpa opportune importune. Ex amore quidem, sed tanto maior est amoris probatio, quanto vehementior increpationis exhibitio! Reprehendere forsan quis ipsum reprehensorem potuerit, ac monere alias esse praeter increpationem methodos ad peccatores emendandos, suaviores simul et efficaciores. Sed respondisset, ni fallor, apud cives suos, suo tempore, mansuetudinem nihil proficere, et exemplo demonstrasset Vologesi episcopi Edesseni (Carmina Nisibena XV), cuius mite ingenium etsi laudandum videatur, felicem successum non habuit... ». Atqui hoc, quod Ephraemo obiici posse rebar, reapse obiecisse nunc suspicor auctorem Libri Graduum, et hanc esse alteram rationem cur post Ephraemi tempora scripsisse existimandus sit.

A minuta quidem collatione locorum ex utroque scriptore depromptorum abstinere mihi licere reputo, quia, ut longum esset (oporteret enim plurimos illos sermones adversus scrutatores, de fide, de reprehensione singulos excutere), ita etiam non necessarium est, siquidem cuilibet legenti patebit in doctrina de fide et moribus vindicandis Ephraemi acerrima strenuitas, Libri Graduum inexhausta mansuetudo et tolerantia. Unum tamen locum non possum quin proferam: Ad Solitarios scribit Ephraem (OVERBECK, *Sancti Ephraem Syri Aliorumque Opera Selecta,* p. 113-131); ad Solitarios est Libri Graduum sermo trigesimus. Atqui haec habet iste n. 9, p. 883: « Discipuli autem fidei (*N. B.* De hoc nomine quantum sibi gloriatus est Ephraem!) malos e medio bonorum separant et eos eiiciunt et dicunt: recedite, zizaniae malefactores, de medio tritici. Absit nobis vobiscum commisceri nec orabimus vobiscum nec vos stabitis nobiscum in ministerio nec ad nos intrabitis ». Haec Ephraem ad solitarium « malum » (p. 130 sq.): « Veni, ascende ex deserto, o gulose et avare; sufficit: seducis et seduceris in schemate mendaci... Ascende

ad mundum, o mendax; in deserto ne manseris. Eripe radicem tuam e medio tritici, zizania, abominande; divelle spem tuam ex domo mysteriorum, spina... ».

Quanquam, nunquam eo usque devenit Ephraem ut malos et doctores fallaces torquendos atque adeo necandos esse diceret. Atqui tam crebro in Libro Graduum male tractari et occidi dicuntur « filii caritatis » a « domesticis fidei », ut hanc meram metaphoram existimare nefas esse videatur. Sed pervestigatis temporibus quae ab Ephraemi morte ad mortem Rabbulae decurrerunt, indicia nonnulla facinorum invenimus, quae talibus querelis occasiones esse potuerunt. A messalianis paenas sumpsisse narratur a Theodoreto (Kmosko, Documentum IX) Letoius Melitinensis episcopus, qui « monasteria eorum succendit et lupos a grege fugavit »; item Flavius Antiochenus qui eos e Syria pulsit; de trucidato autem quopiam nulla fit mentio. Atrocius contra eos saevitum esse testantur canones synodi nationalis Armeniorum anni 447 (Kmosko, Documentum VIII), ubi inter alia haec leguntur: « Wenn aber auch er (der Wostanik, quod vocabulum quid proprie sibi velit, nescitur) samt der Familie in Mzłnêuthiun sich findet, so soll er mit seiner schändlichen Familie gefangen, auf einen öffentlichen Platz gebracht und vor dem Hauptbischof und vor den hohen Fürsten, vor den obersten Richtern und vor dem gesamten Volke Rache für das Gesetz Gottes genommen werden, damit die anderen es sehen und in Heiligkeit und in Furcht dem Schöpfer aller dienen... ».

Exstat praeterea aliud monumentum summi momenti, quod a Kmosko ignoratum, huc referendum est, quae est Vita Alexandri conditoris monasterii post eius obitum Acoemetorum cognominati. Mirum enim est quam prope hic etiam per verba laudatoris eius ad doctrinam Libri Graduum accessisse deprehendatur: et paupertate absoluta et prohibito opere manuum, et orationis perpetuae sollicitudine, et studio docendi apud monachos Orientales prorsus insueto, ab auctore vero Libri Graduum summopere commendato. Quae, ut alia omittam, Alexander dicere perhibetur n. 18 (Patrologia Orientalis, VI, p. 671), « Hactenus lacte nutriti estis; at si quis solidi cibi esse particeps cupit et perfectus Christianus fieri, vendat possessiones suas et det pauperibus, ne sollicitus sit de crastino et habebit thesaurum in caelis », quasi summula sunt doctrinae moralis Libri Graduum, ubi sermo quintus est de « Lacte parvulorum », sermo sextus « de illo qui fit perfectus ». De discriminibus vero quibusdam quae videantur inter hunc et illum intercedere, disputare non est hic locus; quanquam

obiter dicere liceat ea nequaquam tanta esse quanta a quibusdam inter messalianos et Alexandrum asserta sunt ([1]). Ad rem nostram est quod (n. 38) Alexander a Theodoto Antiocheno iussus est « ἀφειδῶς iniuriis et plagis affectus expelli », et reapse « immaniter tormentis affecti » ipse et eius asseclae expulsi sunt; et, omissis aliis, quod tandem Constantinopoli haereseos damnatus « plagis incurabilibus » ita percussus est, ut nisi a Sancto Hypatio susceptus fuisset, mortem obiturus esset. Atqui doctrinam et modum vivendi propter quem haec omnia pertulit, in Syria sub finem saeculi quarti addidicit.

Talia mihi videntur facinora esse quae scriptori Libri Graduum ob oculos versantur, cum de interfectoribus discipulorum caritatis conqueritur.

Quae omnia idem semper tempus indicant: finem saeculi quarti vel initium quinti.

Addo ex iis quae docet Magister noster minutiora quaedam, quae diligentior indagatio multiplicare poterit:

1) haberi in Libro Graduum verba apud Aphraatem et Ephraemum adhuc inusitata, quae progressum linguae et theologiae et temporis patefaciunt, ut sunt: Trinitas, Catholica, Paracletus, Christianismus (*N. B.* « Christianus » Aphraates quidem habet bis in uno loco XX, 10; sed inconsuetum esse apud eum demonstratur ex eo quod explicationem adiiciendam putat, dum in Libro Graduum argumentum ex hoc vocabulo conficitur, p. 300), ἡγεμών, εἰκῆ, στολή, stationes, στρῆνος, ἐπίτροπος, ἀρχαί, ὅμηρος, τάξις, εἰκών, quaestionarius, σημεῖον, σκυρός, σπεκουλάτωρ cet.

2) Exegesim allegoricam narrationis evangelicae de Martha et Maria Ephraemo ignotam, in Libro Graduum (III, 13 et 16) praesto esse.

3) Doctrinam de « cogitationibus » (= λογισμοί) qualis in Libro Graduum habetur potius sapere aetatem Evagrii vel certe posteriorem « Vita Antonii » quam Ephraemi (III, 4, 12; VI, 2; XII, 7; XV, 3 etc.; vide indicem ad verbum ܡܚܫܒܬܐ) ad quam etiam spectat quod dicitur II, p. 36 luctandum esse tantum cum peccato non cum hominibus quae est distinctio ab Evagrio vulgata inter « iram secundum naturam et praeter naturam ».

4) Sermone XXVIII « quod anima humana non sit sanguis », impugnari videri Aphraatem qui quidem non docet animam esse sanguinem, sed (Demonstratione VI, 14) tamen eam vocat spiritum ani-

([1]) Qui Librum Graduum vel ignoraverunt vel neglexerunt.

malem atque hunc ait simul cum corpore sepeliri sensuque destitui. Cui opinioni contrariam statuit Liber Graduum, animam humanam non esse sicut animalium, neque simul cum corpore mori et sepeliri, sed exire de corpore. Non sine ratione igitur Aphraatem suspicari licet inter eos qui « de hac propositione disquisitionem movent ».

Satis haec sunto. Conclusionem breviter statuamus licet: Librum Graduum certo ante annum 435, certo non ante tria ultima decennia quarti, probabilius nec multo ante nec multo post annum 400 elucubratum esse.

Ir. Hausherr, S. I.

RECENSIONES

Oriens antiquus.

IGNAZ RUCKER. *Studien zum Concilium Ephesinum.*

1. *Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Überlieferung* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Jahrg. 1930, Heft 3) München 1930 (S. 112).
2. *Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Überlieferung* 1931 Nicht im Buchhandel. Selbstverlag des Verfassers: Oxenbronn b. Günzburg a. D. (S. 184).
3. *Rund um das Recht der zwanzig ephesinischen Anklagezitate – aus Nestorios wider Nestorios – im Lichte der syrischen Nestoriusapologie genannt Liber Heraclidis.* Als Manuskript gedruckt bei Seb. Sonntag, Jllertissen (By.) 1930. Nicht im Buchhandel. Selbstverlag des Verfassers. (S. 24) (Separat aus dem Heft 3).
4. *Florilegium Edessenum anonymum (syriace ante 562)* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Jahrg. 1933, Heft 5) München 1933 (S. 90).

Ad celebrandam memoriam centenariam concilii Ephesi edidit Ignatius Rucker hos eruditos fasciculos, qui catholici parrochi oppidi bavarensis et diligentissimum laborem et extraordinariam peritiam aperte demonstrant. Neque enim solum editorum fontium notitia sed etiam et linguarum et nondum vulgatorum documentorum orientalium cognitio auctori tribuenda est. Vix quisquam alius inter recentiores scriptores documenta ephesina tanta cura et diligentia perlegit.

Porro argumenta horum fasciculorum tam gravia sunt tamque complexa, ut perspicuam expositionem postulare videantur; quam in his fasciculis desidero. Nam et desunt indices et accumulantur sigla, et secundariae citationes, quae ad calcem reduci deberent, saepe imperfecte interdum tumultuarie in textu sparguntur. Stilus deinde et neologismis et ludis verborum et aequivocis locutionibus plus aequo abundat.

Huic obscuritati tribuendum est lectionem esse difficilem et saepe non liquere utrum auctor proprias an Nestorii sententias efferat. Nec desunt locutiones quas emendare oporteret. Sed age singulos fasciculos, qui non pari laude digni sunt, breviter perpendamus.

1. Hic fasciculus pretio scientifico inter omnes praestat. Postquam in primis paginis manuscripta graeca, latina, coptica et syriaca quae documenta aliqua ephesina continent, singulari eruditione descripta sunt, sermo fit de *Corpore* concilii Ephesi, quod lingua georgiana conscriptum et ab armenica lingua versum, servatur hodie in Musaeo Antiquitatum ecclesiasticarum urbis Tiflis (TAM) cod. 266. Codex scriptus est a. 1776 et constat 13 sectionibus. Patet vel obiter legenti haec Acta armenico-georgiana nulli typo sive graeco sive latino Actorum Ephesi prorsus aequivalere. Rucker putat haec Acta comparata esse ante quintum concilium oecumenicum (p. 31) et originem habuisse in urbe Constantinopolis; quae opinio validis argumentis ab auctore fulcitur. In fasciculo non editur textus Actorum, sed eorum singula documenta describuntur, ita ut, collatis ceteris Actis, liceat peculiaritates Corporis armenico-georgiani discernere atque aestimare. Quod ad criterium dogmaticum attinet, apparet compilatorem Actorum non solum legitimitatem concilii sed etiam doctrinam Cyrilli plene agnovisse, proindeque probabilius in politicam religiosam Iustiniani inclinasse.

Hoc Corpus concilii Ephesini nullum documentum continet, quod nobis in ceteris Actis sive graecis sive latinis non sit conservatum. Porro in eo aliqua documenta desiderantur, quae in ceteris adsunt. Hae lacunae sunt huic Corpori omnino peculiares. Desunt epistulae Caelestini ad Theodosium II et ad Cyrillum Alexandrinum simul cum Commonitorio ad delegatos, quae die octava maii 431 a Romano Pontifice scripta sunt. Desunt Cyrilli ad Nestorium et Nestorii ad Cyrillum epistulae primae. Desunt epistulae Caelestini ad synodum Ephesi, ad Imperatorem, ad Maximum Constantinopolitanum et ad clerum et fideles illius Urbis die 15 martii 432 datae. Desunt tandem epistulae Sixti ad Cyrillum, Johannis Antiochiae ad Xystum, Xysti ad Iohannem Antiochiae et Eutherii Tyanae Helladisque Tarsensis ad Xystum. Omnes hae omissiones documentorum romanorum confirmant hypothesim illam iuxta quam compilatio facta est Constantinopoli paulo ante concilium « Trium Capitulorum », quo tempore et loco auctoritas Romani Pontificis diminuta erat.

Rucker animadvertit in lapsu recensionis differentias quae interdum inter Acta georgiana et cetera Acta intercedunt, quaeque ad completum studium synodi Ephesi alicuius momenti sunt.

Non desunt in hoc fasciculo aliquae sententiae audaces, v. gr.: « *Tatsächlich ist in der Nestoriusapologie* [= in Libro Heraclidis] *nichts enthalten, was sich nicht rechtfertigen lässt, oder was von vornherein als unrichtig bezeichnet werden muss; der geschichtliche Standpunkt zum Verurteilten von Ephesus ändert wenig oder nichts an der Tragödie von Ephesus* » (pag. 28).

2. Non agitur in hoc fasciculo de edendis novis Actis latinis Ephesi, sed de examinanda tota congerie documentorum quae in Actis latinis (graecis simul collatis) conservantur ad eorum chronologicam successionem componendam. Hic labor perfectus est ab auctore magna peritia, estque pro studio Ephesi pretioso adiumento; eo vel magis quod in celebri editione clari E. Schwartz collectiones latinae prout in singulis codicibus perstant publici iuris factae sunt: quare hic labor collationis et coordinationis omnium Actorum latinorum non mediocris utilitatis erit.

Liceat et aliquos defectus notare. Pag. 53 dicitur: « *Der höchste Gerichtshof, nicht in der kaiserlichen Residenzstadt, sondern in der ehrwürdigen Apostelstadt Ephesus, trat in Tätigkeit und anerkannte teils neben teils über dem kirchlichen Recht das kaiserliche Recht als stärksten unumstösslichen Machtfaktor* ». Haec sententia factis historicis ne dicam criterio dogmatico repugnat. Nam et synodus contra voluntatem legati Imperatoris incepta est, et Patres in sententia contra Nestorium invocant solum « sacros canones » et « epistulam Caelestini ». Quid plura? Non omnes conclusiones synodi Ephesi Imperatori placuerunt, qui damnationem contra episcopos antiochenos latam non approbavit. Interdum modus loquendi auctoris est in rebus dogmaticis nimis obscurus; sic v. gr. pag. 162 postquam merito contra Loofs affirmavit synodum Ephesi fuisse revera synodum oecumenicam, addit:

> « *Das ökumenische Konzil von Ephesus ist weit entfernt davon, eine Fiktion der späteren Zeit zu sein. Seine dogmatische Haltung ist herausgewachsen aus dem Gegensatz der antiochenischen Exegese und der alexandrinischen Allegorese sowie der platonisierenden und aristotelisierenden Philosopheme. Der sog. Consensus quinquesaecularis ist nicht nur eine problemreiche und reichlich problematische, sondern zu tiefst noch mehr eine allzu komplizierte, ja disparate Grösse* ».

3. Totus hic fasciculus est nebulis obvolutus. Videtur agi de « quaestione iudicum », id est utrum iudicium contra Nestorium Ephesi latum, sit, ex parte saltem iudicum, legitimum et iustum. Auctor perpendit diligenter argumenta quae contra sententiam Ephesi scripsit Nestorius in Libro Heraclidis. Primum notandum velim clarum auctorem nimiam forsan auctoritatem historicam illi libro concedere, qui, licet ad historiam non exigui momenti sit, tamen scriptus est a parte animo exagitato, nec maiorem fidem in hac questione meretur (etiam sub respectu mere historico) quam testimonia episcoporum qui cum Cyrillo doctrinam Nestorii haereticam declaraverunt. Praeterea distinguendum erat in hac controversia inter facta historica, quae omnia sive a catholicis sive ab aliis pari sententia admitti debent, et valorem iuridicum sententiae Ephesi, ad quem aestimandum norma iuridica opus est, quae certe in criterio catholico alia est ac in rationalismo, qui ius Papae plenum etiam supra ipsum concilium non admittit.

His positis, quaestio nisi fallor, erat hoc modo solvenda. Caelestinus qui in synodo romana de doctrina Nestorii sententiam conditionatam dedit, commisit Cyrillo munus illam damnationem exsequendi. Cyrillus in prima Sessione Ephesi tenens locum Caelestini, est vicarius veri iudicis, Papae. Verum est in illo processu Nestorium non esse auditum; sed non valet tanquam regula *absoluta* quae ab auctore traditur: « *In jedem Prozess sind beide Seiten zu verhören, denn in einem Gerichtsverfahren kann kein Urteil gefällt werden, ohne dass die Gründe beider Parteien gehört sind* ». Nonne exristit etiam in foro civili iudicium « in contumacia »? Ter autem invitatus Nestorius noluit coram concilio sistere, et sic, fundati eius et antiquis et recentioribus scriptis, Patres Nestorium damnarunt. Hanc sententiam et Imperator et Papa Caelestinus approbarunt.

Non video igitur cur Rucker haec criteria iuridica catholica non clarius applicaverit, sed vacillans haec tandem scripserit, quae, nisi male video, eius mentem de hac quaestione manifestant:

« *Eine wirkliche Schuld wird sich in verchiedenem Masse verteilen; um ein gewisses Mass von Schuld wird keine der beteiligten Instanzen herumkommen; auf Nestorius wird trotz der Selbstverteidigung im LH ein sehr beträchtlicher Schuldteil lasten bleiben. Dahinter wird kaum viel zurückstehen die Schuld Alexandriens mit seinem extremen Dogmatismus und verkappten Apolinarismus, der reichlichen Nervosität* (*Pesch Lit.S. 22*) *der zweifellosen Legalität und schlecht verhüllten Illoyalität: geringer ist der Schuldanteil Antiochiens mit seiner theoretisch-polemischen Eilfertigkeit im Kampfe gegen Cyrill und der faktischen, sicher entschuldbaren Verzögerung der Ankunft zum Konzil; zwischen Alexandrien und Antiochien aber bestand eine alteingewurzelte Voreingenommenheit; auf Seite Roms ist weder eine Schuld noch ein scandalum su buchen, schlimmstenfalls die zufällige, zeitgeschichtliche Schuld* (*vgl. Junglas S. 21 f,*)*, weil dort der griechische Wortlaut nicht mehr allgemein verstanden, erst übersetzt werden musste und naturgemäss an den Papas* (*B 153, 13, 154 4*) *der Sedes Alexandrina die weitgehendste aber nicht unbeschränkte Vollmacht direckt juridischer Art und erst indirekt dogmatischer, und die Lehrtradition bindender Art in summarischer Form weitergegeben wurde; auf staatlicher Seite lässt die Absicht, dem Frieden der Kirche zu dienen, die etwaige Schuld der schwachen Regierung des Kaisers Theodosius sehr zurücktreten, insofern der Kaiser auf vielfaches Drängen hin nachgab und zum Aufgebot eines grossen Konzils aller Metropoliten sich bewegen liess und damit in erster Linie die Disziplinärentscheidung des Ephesinums herbeiführte, der sich der Verurteilte zu beugen hatte* (*Junglas S. 12*) ».

In hac paragrapho, quae specimen est stili auctoris, videtur obnubilari vera quaestio, nempe de legitimitate sententiae Ephesi, cum defectibus quos plures in illo negotio, ipso Cyrillo forsan non excluso, commiserunt.

4. Musaeum Britannicum possidet Cod. Syr 729 (Add. 12156), qui ante annum 562 in saeculo VI conscriptus, plura continet documenta iam ab auctoribus (Lagarde, Nau, Pitra, etc.) edita, necnon, « *Florilegium* » quod cum Rücker iuvat vocare « *Edessenum* », quia, secus ac « *Florilegium Ephesenum* », videtur circa Edessam compi-

latum esse. Iure putat auctor (pag. 92) documenta huius « *Florilegii* » ab uno eodemque in syriacum versa esse; necnon nostrum « *Florilegium* » tempore praecedere Florilegia Ephesena et illa Timothei et Theodoreti: estque verissimile hanc anthologiam quasi antithesim esse anthologiae blasphemiarum Diodori, Theodori et Nestorii. Exinde apparet criterium cyrillianum « *Florilegii* », quod testimonia colligit ad probandam antiquitatem « Theotocos » et communicationis idiomatum. Rucker inclinat ad tribuendum Florilegium tempori circa Rabbulam; sed quare non tempori paulo posteriori, quando iuxta testimonium Iacobi Sarugensis in schola Edessae opera Diodori in syriacum vertebantur? (Cfr. epist. ad monachos Mar Bassi).

Ign. Rucker edit in hoc Fasciculo « *Florilegium Edessenum* » ita ut iuxta textum syriacum indicetur editio primitivi textus graeci si adsit; secus enim ipse adiungit traductionem propriam in graecum. Editio, quae optime facta est, eruditis notis illustratur. Notatu dignissimum est in hoc « *Florilegio* » textus adesse, qui hucusque non solum in suo primitivo textu graeco, sed etiam in versione syriaca penitus ignoti erant. Sic textus Flaviano Antiochiae (pag. 34 s.), Chrysostomo (p. 35 s.), Epiphanio (p. 40 s.), Basilio (p. 45), Marciano monacho (p. 61 s., ubi nota locutionem ὁ τοῦ θεοῦ λόγος « ζῶν καὶ ἐνυπόστατος ») et Melitoni Atticae (Meletio Antiochiae?) (p. 67 s.) tribuuntur, qui adhuc non erant vulgati.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. I. *L'Église primitive* par J. LEBRETON, Doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Paris et par Jacques ZEILLER, Directeur d'Études à l'École des Hautes-Études (Sorbonne). — Bloud et Gay [Paris 1934].

L'importanza dell'opera, la riputazione degli autori, la nitida e ordinata presentazione tipografica, tutto invita a leggere con attenzione questa nuova Storia della Chiesa. L'impressione generale è ottima. I due autori si sono divise le materie, prendendo il P. Lebreton la parte che riguarda il giudaismo e la vita interna della Chiesa, mentre allo Zeiller è stata affidata la descrizione dello sviluppo esterno del Cristianesimo e dei suoi rapporti coll'ambiente dell'Impero pagano. Credo che gli AA. siano riusciti a evitare nel possibile i difetti inerenti a siffatte opere di collaborazione. Senza voler fare un paragone completo, mi sia permesso di rilevare nel P. Lebreton un contatto più intimo colle fonti. La pag. 287 sul cristianesimo nell'Osroene lascia un po' a desiderare su questo riguardo.

Fra i più rilevanti meriti del libro notiamo la sicurezza dottrinale che si tiene lontana non soltanto dall'errore ma anche dalle zone pericolose. Qualche pensiero meno giusto mi sembra di riscontrare nelle pagine dove si insiste — forse un po' troppo — sull'originalità della predica di S. Stefano (pag. 141-42), la quale sviluppa l'idea della missione universale della Chiesa esposta già prima di lui da S. Pietro (Act. II, 39; III, 25 e IV, 11): nè riesco a persuadermi di quell'affermazione (pag. 292, nota 1): « l'*Epître aux Hébreux,* mise sous le nom de saint Paul, étant de rédaction sensiblement postérieure [alla persecuzione di Domiziano] ».

Nel lato scientifico quest'opera si raccomanda per il suo metodo chiaro e storico, per la straordinaria densità sintetica mercè la quale troviamo raccolte in queste pagine le copiose investigazioni moderne sulla Chiesa primitiva. Oltre allo studio ponderato e sagace dei documenti antichi gli autori hanno dato prova d'una conoscenza relativamente completa della bibliografia più recente. Così avviene che i giudizi sono generalmente sicuri, inattaccabili dal punto di vista storico, pieni insomma di quella maturità e prudenza che sono risultato d'una lunga vita di studio. Noterò che l'esistenza di una *legislazione* anticristiana attribuita a Nerone con tanta risolutezza (pag. 292), viene negata dall'Ehrhard (*Die Kirche der Märtyrer,* pag. 19). Sulla questione della penitenza negli scritti d'Hermas, avrei desiderato una trattazione più ampia. La bibliografia è scelta, ma dovrebbe essere più copiosa, dato il carattere dell'opera. Per distrazione senza dubbio è stata omessa nella pag. 12 la *Patrologia Syriaca.*

Lo stile pur tenendosi stretto alle norme scientifiche, è facile e piacevole, sicchè l'opera sarà letta con grande profitto dai lettori colti anche se non sono specializzati in queste materie. Ci sono espressioni d'una vivacità grafica: « elle [l'opera d'Hermas] présente pour l'historien l'intérêt d'un film qui lentement se déroule sous ses yeux et lui révèle, à travers le témoignage d'un petit bourgeois de Rome, les préoccupations morales de la chrétienté » (pag. 349).

Mi sia lecito di esprimere un *desideratum*. Non potrebbe studiarsi nel secondo volume, oltrechè il campo strettamente cristiano e l'ambiente idolatrico, quel settore intermedio sottomesso all'influsso del paganesimo e delle idee cristiane, voglio dire quelle manifestazioni ibride (amuleti, riti, abitudini etc.) sempre importanti per una profonda intelligenza della Storia ecclesiastica? Per questi studi sarebbe indispensabile fra l'altro l'*Antike und Christentum* di F. J. Dölger, di cui pure in questo volume gli AA. si sarebbero potuti approfittare con frutto.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Etudes de Théologie Historique publiées sous la direction des professeurs de Théologie à l'Institut Catholique de Paris. *Saint Jean Chrysostome Maitre de Perfection Chrétienne*, par Louis MEYER, Marianiste, Docteur en Théologie. Paris, Beauchesne, 1934. pp. XXXVIII + 389.

Ce qui frappe d'abord dans ce livre, c'est sa belle composition: Après une introduction sur l'œuvre littéraire de saint Jean Chrysostome, le chapitre premier étudie la formation spirituelle du docteur; puis (chap. II) sont exposés les fondements de la perfection spirituelle et les principes directeurs; ensuite (III) la croissance spirituelle; (IV) l'idéal de la perfection chrétienne; (V) l'appel à la perfection, et enfin, (VI) l'enseignement de la perfection chrétienne. Ce cadre a le mérite de la logique, et surtout celui de ne rien préjuger. Principes, croissance, idéal: termes vagues à dessein, et qui prouvent que M. Meyer a le sens de l'histoire. Il s'est mis résolument au point de vue du quatrième siècle. C'est la raison d'être du premier chapitre. Sans doute l'auteur se rend compte lui-même que son étude des sources et de l'ambiance de Chrysostome ne saurait se donner comme définitive. Néanmoins ces 42 pages, pour qui connaît les autres grands docteurs de ce siècle, sont de toutes les plus instructives. Aussi souhaiterais-je que M. M. les reprenne un jour pour faire ressortir davantage la tendance chrysostomienne en l'opposant ou du moins la comparant à d'autres tendances contemporaines. Il pourrait aussi, préparé qu'il y est, poursuivre à travers les siècles suivants le sort de cette spiritualité active et apostolique, en concurrence avec le repliement sur soi du monachisme oriental. Certains *spuria* n'ont-ils pas été attribués à Jean Chr. précisément pour l'annexer à une école dont manifestement il ne favorise pas les attitudes? Soit dit pour montrer combien le livre de M. M. ouvre de perspectives... Le chapitre II se subdivise en deux paragraphes: 1) Foi chrétienne et pragmatisme ascétique; 2) Grâce baptismale et Réalisme paulinien. Au lieu de « pragmatisme ascétique » de la table des matières, on lit à la page 44 « pragmatisme patristique ». D'après la page 45, c'est ce dernier mot qu'il faut retenir. On l'entendra évidemment avec des nuances. Car enfin, parmi les Pères il y a, sans compter Clément et Origène, Grégoire le « Théologien » et Grégoire de Nysse, et puis Saint Augustin. Il ressort de ce premier paragraphe que Chrysostome n'est pas un disciple des philosophes, encore qu'il tienne le chrétien pour le vrai philosophe. On a dès lors l'impression (ce que M. M. ne dit pas, parce qu'il s'interdit les « excursus ») que la doctrine de la contemplation est d'origine philosophique... Saint Jean Chr., lui, est paulinien. On nous l'expose longuement dans le paragraphe 2, qui est parmi les meilleures pages du volume. En lisant ces considérations sur le réalisme baptismal, j'ai compris qu'en somme Chrysostome est le plus complètement chrétien des

docteurs grecs. Et j'ajouterai, pour montrer ici encore combien ce livre est suggestif, qu'il m'a semblé entrevoir pourquoi l'influence de ce docteur a été si salutaire, en premier lieu contre le messalianisme, auquel ses disciples, comme Marc l'Ermite, n'eurent qu'à opposer les idées de leur maître... Encore une étude à faire. Le paragraphe 3: Liberté et moralisme chrétien, appartient proprement à la théologie dogmatique: très franc et nuancé, il venge cependant victorieusement le Saint du reproche de semi-pélagianisme. A propos du chapitre III, je ne suis par sûr que M. M. n'ait pas *un peu* modernisé en écrivant: « En somme le progrès spirituel se ramène pour Chrysostome à l'accroissement du mérite personnel ». Il y aurait eu lieu de préciser cette notion: elle a l'air bien quantitative, alors que cependant les paragraphes sur les Degrés de la croissance spirituelle, d'après les motifs, et d'après la générosité manifestée, montrent que selon Chrysostome ce progrès est surtout qualitatif. Par là il reste bien dans la tradition orientale, malgré des mots comme κέρδος suggéré par la parabole évangélique, et κατόρθωμα qui est d'origine stoïcienne, mais « dont la signification s'est dégradée et a perdu son sens technique ». Sauf cette petite remarque nous louerons sans réserve cette partie du livre: ici surtout l'auteur a su se défaire des cadres préconçus. Il y aurait lieu de compléter par un regard vers les temps antérieurs, en particulier du côte de Clément d'Alexandrie. A propos du paragraphe 3: Terme de la croissance spirituelle, relevons une note, p. 182, où apparaît à la fois la loyauté, la prudence et un certain instinct de divination de M. M.: « Il nous est impossible de pousser bien loin l'étude de cet état (de la παρρησία). Son caractère surnaturel et peut-être mystique mériterait d'être établi sur une base plus large que les œuvres de Chrysostome ». On ne saurait mieux dire; la seule chose que nous reprocherions volontiers à l'auteur de n'avoir pas fait, c'est un index des mots grecs qu'il examine çà et là et qui « mériteraient... ». Le chapitre IV systématise merveilleusement, et sans les trahir, les pensées de Chrysostome: « L'idéal de la perfection chrétienne: le chrétien parfait, vrai philosophe », c'est à dire perfection humaine; « Le chrétien parfait: un ange », c'est à dire, perfection surhumaine; « Le chrétien parfait, semblable à Dieu », c'est à dire perfection divine; et pour conclure: « Jésus-Christ, idéal intégral du chrétien ». Nous ne pouvons qu'indiquer rapidement ce sommaire: il faut tout lire. Le chap. V traite de l'Appel à la perfection: dans l'état monastique, dans le sacerdoce, dans le monde. VI: l'enseignement de la perfection: l'Ecriture sainte, les Modèles, la direction spirituelle. Enfin la conclusion, p. 364-374, où nous signalerons surtout les deux dernières pages qui montrent en Saint Jean Chrysostome le plus chrétien, le plus hardi, le plus apostolique et le plus moderne des écrivains spirituels grecs du quatrième siècle. Et tout cela est parfaitement juste. Une bibliographie sobre et intelligente termine le volume.

L'ouvrage de M. Meyer prouve qu'avec la prudence voulue (faite de clairvoyance et de modestie!), il est possible, sans connaître

à fond le contexte historique, d'écrire sur un auteur particulier une monographie qui pourra s'insérer un jour presque telle quelle dans une histoire générale de la spiritualité chrétienne.

IR. HAUSHERR, S. I.

Κων. Ι. Λογοθέτου, Ἡ Φιλοσοφία τῶν Πατέρων καὶ τοῦ Μέσου Αἰῶνος, t. II. — Athenis 1934, pp. 401-938.

Hoc altero volumine auctor complet suum opus « Philosophia Patrum et Medii Aevi », evolvens historiam Philosophiae Scholasticae ad saeculum usque XV. Totam vero tractationem in tres periodos distinctam voluit; quarum prima originem respicit et formationem Scholasticae (p. 424-598); in ea autem sermo est de Scoto Eriugena, S. Anselmo, Abaelardo..., de schola platonica et de mystica theoria S. Bernardi, Hugonis et Richardi a S. Victore, necnon de philosophia arabica et iudaica. Altera periodus (p. 599-798) comprehendit philosophiam Augustinianam, in qua regnat S. Bonaventura, et Aristotelicam a S. Thoma Aquinate, quem omnium scholasticorum principem salutat L., propugnatam; his vero accedunt auctores illi qui proprium tradiderunt systema, ut B. Raymundus Lullus et Ioannes Duns Scotus. Denique tertia pars (p. 799-867) versatur in philosophis XIV et XV saeculi, praesertim in Nominalismo Occam et in Schola mystica a Ioanne Ekkardo inaugurata.

Sicut in aliis suis praecedentibus operibus, L. claritati et ordini expositionis quam maxime studet, et probatissimos quosque occidentales auctores, prae aliis Wulf et Grabmann, adhibet ad suam historicam synthesin conficiendam; ita ut graecae linguae lectoribus offerat breve et ad normas critices exactum compendium Scholasticae Medii Aevi. In illo autem exarando auctor ab omni praeconcepta opinione liberum sese ostendit.

Ut par est, L. non sectatur hoc in opere nova quaedam depromere, sed potius illa omnia quae in occidentalium de Philosophia scholastica scriptis, manualia illa fuerit vel monographica, hinc inde sunt sparsa, colligere et sua quaeque loco breviter referre. Potuisset vero ipse, graecus cum sit, nonnihil adhibere de historia Scholasticae in Imperio Byzantino, praesertim de influxu Aquinatis et Duns Scoti tempore controversiae Palamiticae.

Praecipuam autem attentionem meretur auctoris Introductio generalis ad hoc alterum volumen, ubi L. suos tradit conceptus de Scholis, de Methodis et de Fontibus Philosophiae Scholasticae Medii Aevi. Notum enim est male de Scholastica sentire quamplures auctores graecos et slavicos; ab illis autem auctor aperte dissentit, et Scholasticam strenue vindicat; est enim philosophia scholastica, ut verbis utar auctoris, συνέχεια, οὐχὶ ἁπλοῦν ἐπίμετρον τῆς τῶν Πατέρων φι-

λοσοφίας (p. 402); neque solum S. Augustinus aliique Patres occidentales influxum in eam exercent, verum etiam orientales, praesertim S. Ioannes Damascenus (cfr. p. 419 s.).

M. GORDILLO, S. I.

J. A. DE ALDAMA, S. I., *El Símbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos.* (*Analecta Gregoriana*, vol. VII). — Romae, apud aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1934. In-8⁰, 167 pp.

Maxima quidem laus decernenda est auctori, qui mira eruditione et perspicuitate argumentum evolvit difficile simul et praestantissimum, praesertim in theologia orientali. Symbolo enim Toletano I arctissime cohaeret initium controversiae de particula « Filioque ».

P. Aldama, prima operis parte, problema criticum proponit et solvit. Praeiacta absolutissima historica dissertatione de opinionibus hinc inde a criticis prolatis circa originem Symboli seu Regulae fidei Concilii Toletani I (p. 1-11), studiose, ad fidem codicum, nobis dat textum criticum utriusque redactionis huius Symboli (p. 12-43); quarum alteram — breviorem nempe — attribuit primo Concilio Toletano, a. 400, alteram vero Pastori episcopo Palentino, qui illam concinnavit in commodum Concilii anni 447, quod auctor putat Toleti celebratum fuisse (p. 44-66). Tum problema aggreditur historico-dogmaticum. De sententia A. Symbolum Toletanum I, si eiusdem generale schema et intrinseca dispositio spectetur, est originis hispanicae; pendet enim ab uno Libello fidei a Gregorio Illiberitano concinnato ante annum 379 (p. 64-96). Ultimo loco perpendit formulas dogmaticas trinitarias a Patribus Toletanis Regulae fidei adhibitas, ut concludat illas non esse inventas ad redarguendos Priscillianistas, sed iam antea ortas in controversia ariana, et frequentatas ab auctoribus praesertim luciferianis (p. 97-147). Opus complent appendices tres: fides Hieronymi presbyteri, ab A. primum edita (p. 148-150), Chronologia Symbolorum Toletanorum (p. 150-157), Symbolum Toletanum I de Creatione (p. 157-163).

Facile patet quantum sit momentum huius dissertationis. Hactenus enim regnabat sententia Künstle, qui totus intentus colligendis textibus pro vel contra Priscillianum, ad hanc controversiam reducere conatur omnem motum theologicum in Hispania hac periodo durante. Non defuerunt qui in unam alteramve conclusionem Künstle animadverterint; nemo autem nisi fallor eius theoriam tanta cum amplitudine crisi subiecit, ut modo praestat A.

Eius autem argumentatio facile persuadetur legentibus; valida enim est et efficax, etsi nimia quadam brevitate proponatur. Problematis critici solutio compleri quidem potest (ex. gr. investigando amplius quodnam tandem fuerit Synodus anni 447, a quo definiendo

auctor prudenter abstinet), non vero corrigi. Mihi singula studiose conquirenti id unum occurrrit: pag. 58 A. vertit errori amanuensium ultima verba tituli Regulae fidei; quum vero illa verba iterentur in omnibus mss. (cfr. p. 29-30) nonne hoc pacto infirmatur integer titulus, quo tamen A. confidenter utitur ad demonstrandam existentiam Concilii a. 447? (cfr. p. 54). Pars vero altera suapte natura salebrosior est, quum haud raro incerta maneat chronologia Symbolorum quibuscum Toletanum confertur. Planum est A. non licuisse huic generali chronologicae quaestioni incumbere; cum tamen practice suam investigationem limitet ad Libellum fidei et ad Fidem Damasi (p. 89 ss.) nescio cur auctor, qui generatim, etiam in rebus secundariis locupletissimus est et sagax in corrigendis aliorum dictis, modo contentus sit nuda propositione sententiae inter auctores vulgatae. Adde non semper ab initio nobis dari certam quam ipse seligit chronologiam; ut exemplo utar, Fides Damasi effertur (p. 81) ut s. IV, dein asseritur esse posterioris aetatis, tandem assignatur anno circiter 500 (p. 125) vel fini s. V vel, initiis s. VI (p. 141).

Denique agens de Filioque (p. 124-131), quod desideratur in breviore redactione a. 400, habetur vero in redactione altera Toletani, A. ostendit Pastorem in adhibendo « Filioque » non habuisse prae oculis symbola anteriora, vel potius unicum symbolum anterius, Victricii de Rouan; sed doctrinam respexisse tunc temporis a Patribus latinis receptam, praesertim vero litteras S. Leonis M. ad S. Turribium Astoricensem, ubi Spiritus S. legitur ab utroque procedere. Quae conclusio probanda videtur.

Ex his quae dicta manent liquet magnam sibi laudem A. conciliasse hoc edito volumine; maiorem autem esse adepturum, si, ut speramus, in hac provincia Theologiae symbolicae suos labores collocare non desinit.

M. GORDILLO, S. I.

Manichäische Handschriften der Sammlung A. CHESTER BEATTY. Band I. *Manichäische Homilien* herausgegeben von Hans Jakob POLOTSKY mit einem Beitrag von Hugo IBSCHER. — Stuttgart, 1934, W. Kohlhammer (S. XXI-97-22*).

Nel mondo scientifico si salutò con grande gioia la scoperta ancora recente di scritti del Mani nell'Egitto. Erano in tutto sette libri oltre a diversi frammenti. Si capisce come si legga con viva curiosità questo primo volume delle opere manichee.

A dir vero si è cominciato con un pacco di papiri talmente logorati e detriti, che sarebbero stati rigettati se la mirabile abilità tecnica dell'Ibscher non si fosse messa all'opera con un risultato re-

lativamente apprezzabile. Si illuderebbe chi sperasse di trovare in questo volume un testo sufficientemente completo per poter seguire senza gravi interruzioni il filo del discorso. Per il contrario lo stato delle omelie è tale da non poter fornire delle volte neanche lo schema sostanziale dei discorsi: anzi talvolta i brani sono così stritolati, che non se ne possono cavare che parole staccate.

Dopo l'Introduzione critica nella quale l'Ibscher descrive minutamente lo stato dei papiri e il lavoro di ricostruzione da lui compiuto, leggiamo un resoconto del contenuto dei frammenti fatto dal Polotzky. Queste « omelie manichee » non provengono dallo stesso Mani ma dal circolo dei suoi discepoli. La sua antichità è fuor di dubbio. I due primi scritti sarebbero stati composti nei due ultimi decenni del secolo III, il terzo verso l'anno 300. Più difficile è il calcolo della cronologia del quarto scritto. Rimane pure dubbio se questa raccolta sia destinata al culto oppure all'edificazione.

Il testo copto viene stampato con chiarezza ed è accompagnato da una versione tedesca fatta dal Polotzky. Il primo scritto, molto rovinato, è un « logos » di preghiera funebre scritto da un certo Salmaios, identico a quanto pare all'omonimo discepolo di Mani conosciuto da alire fonti. Il secondo scritto si chiama « Logos della grande guerra », ed è una descrizione apocalittica delle cose future fino alla fine dei tempi. Prima di tutto scoppierà la grande guerra che affliggerà anche il manicheismo. Poscia verrà la pace e il fiorente ristabilimento delle comunità manichee. A continuazione la parusia e l'impero di Gesù. Finalmente Gesù farà ritorno al suo regno di luce e il mondo sarà distrutto dalle fiamme. L'autore di quest'omelia, un certo Kustaios che secondo i frammenti di Turfan fu compagno di Mani, adopera oltre l'« Apocalissi sinottica » le notizie che sulla parusia finale di Cristo forniscono gli Evangelisti. Il terzo scritto porta il titolo di « Brano della narrazione intorno alla crucifissione » e racconta la persecuzione dei manichei sotto gli imperatori sassanidi Bahram I e Bahram II. Lo scritto è d'importanza per la vita di Mani, poichè in esso si narra la sua crucifissione, avvenuta per ordine di Bahram I, insieme a quella di Sisinnios suo discepolo. L'ultima omelia, priva di titolo, parla del Pantheon e dell'ingresso di Mani nel regno della luce.

Chiudono il volume due indici di voci rispettivamente greche e copte. Crediamo che dal primo numero della collezione manichea non si potranno ricavare molte novità nè riguardo alla dottrina nè intorno alla vita di Mani. Ma dove tutto è andato in rovina pure questi logori frammenti sono degni di essere pubblicati e studiati con cura, specialmente trattandosi di una religione che ha avuto tanta diffusione nell'Oriente e ha sollevato tanti scritti polemici da parte degli autori cristiani.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

Nationalbibliothek in Wien. Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Payrus Erzherzog Rainer). Neue Serie herausgegeben von der Generaldirektion der Nationalbibliothek. Redigiert von Hans Gerstinger. II. Folge. *Koptische Pergamente theologischen Inhalts.* I. Herausgegeben und bearbeitet von Walter TILL. — Wien 1934, pp. XVIII + 56.

La grande collection de papyrus, connue sous le nom de « Collection Archiduc Rainer », livre peu à peu ses secrets au public, grâce à des érudits dont la patience égale le savoir, tels que H. Gerstinger, L. Th. Lefort, J. Simon etc. Le fascicule que nous avons sous la main, nous donne (autographiés à cause de la crise économique): des fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament en dialecte sahidique; d'autres en dialecte fayoumique; des fragments d'une vie sahidique de Saint Pisentius (Pesunthius), laquelle n'est pas identique avec celle connue par la publication de Wallis-Budge (*The life of bishop Pisentius, by John the Elder,* London 1913); enfin, sous le titre de « Iberica », un texte concernant la conversion de la Géorgie. Ce morceau est particulièrement précieux, parce qu'il est tiré de deux feuillets qui précédaient immédiatement deux autres, maintenant au Vatican (Codex Borgianus 168), déjà publiés par I. Guidi (*Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei,* serie quinta, vol. II, classe di scienze morali, storiche e filologiche p. 525 sv.). A ces deux derniers documents, non scripturaires, est ajoutée une traduction allemande. Suivent un index de mots coptes, un autre des noms de personnes, un troisième des noms de lieux. On voit que M. W. Till n'a rien épargné pour rendre son travail utilisable. L'écriture autographiée est très lisible. Le mot ⲉⲩⲗⲁⲃⲓ̈ⲁ p. 45, col. 1, ne paraît pas bien rendu par « Vorsorglichkeit », p. 49; c'est « Frömmigkeit » qu'il faudrait. Cfr. K. KERÉNYI, Εὐλάβεια: *Über einen Bedeutungsverwandten des lateinischen Wortes « Religio ». Byz.-Neugr. Jahrbücher,* 8, p. 306-316.

IR. HAUSHERR, S. I.

Edmund KALT, *Biblische Archäologie.* Zweite vermehrte Auflage mit 23 Bildern auf 8 Tafeln. — Freiburg i. Br., 1934, Herder and Co. (148 S.).

Questa seconda edizione del chiaro e utile libro del Kalt è stata incorporata ai « *Herders Theologische Grundrisse* ». Nei nostri anni di studio universitario abbiamo avuto occasione di maneggiare questo bel manuale di archeologia biblica, così ordinato, così denso di notizie e così pedagogico.

L'Autore confessa (p. VI) di non aver cambiato in questa nuova edizione le sue idee fondamentali; alcuni punti però sono stati accresciuti e rimaneggiati secondo recenti scoperte (quella della sinagoga di Dura non viene ancora utilizzata).

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Theologica.

Émile MERSCH, S. I., *Le Corps Mystique du Christ.* Études de théologie historique. — Louvain, Museum Lessianum, 1933 (Museum Lessianum. - Section théologique, n. 28). 2 vol., XXXVIII + 477, 445 pp.

Inter praeclarissima opera hisce ultimis annis edita de Corpore Christi Mystico, haec duo volumina a R. P. Aemilio Mersch, S. I., et amplitudine tractationis et conclusionum pondere collocanda sunt. Opus M. in tres partes dividitur. In prima parte evolvitur doctrina Corporis Mystici in Sacris Scripturis, nimirum paucis auctor recolit quae habentur notatu digna in Veteri Testamento et in Evangeliis Synopticis (p. 1-45); fusius vero explanat Epistulas S. Pauli (p. 60 153) et scripta S. Ioannis (p. 154-209), utrumque vero apte resumit et inter se confert ad finem huius primae partis. In altera vero evolvit Traditionem Patrum Graecorum, insistens doctrinae S. Ignatii Antiocheni (p. 234-244), S. Irenaei (p. 250-281), S. Athanasii (p. 306-339), S. Hilarii (p. 340-367). PP. Cappadocum (p. 368-392), S. Ioannis Chrysostomi (p. 395-414) et S. Cyrilli Alexandrini (p. 414-452). Pars autem tertia, quae volumen conflat secundum, persequitur doctrinam Traditionis occidentalis, praesertim S. Augustini (p. 34-131), et Scholasticorum (p. 150-279) necnon conceptus scriptorum spiritualium sic dictae Scholae Gallicae (p. 280-320) et recentiora documenta Concilii Vaticani et Encyclicae « Miserentissimus Redemptor » (p. 321-337). Volumina complent Appendices quinque; praecedit vero erudita et pulcherrima praefatio P. Iulii Lebreton S. I. (p. VII-XVI) et Introductio auctoris (p. XVII-XXXVIII).

Vel haec perfunctoria sane et brevis rerum adumbratio satis ostendit quam late pateat argumentum huius operis. In illo pertractando M. locupletissimus sane est in afferendis documentis patristicis, quae apte disponit ut omnibus appareat evolutio doctrinae de Corpore Mystico, quae culmen attigit in Oriente apud S. Cyrillum Alexan-

drinum, in Occidente vero apud S. Augustinum. Ditissimus quoque est auctor in notis bibliographicis, quae tamen aliquando limites excedunt materiae (cfr. t. II, p. 186-198 bibliographiam de auctoribus scholasticis, quam sane aliunde potest lector haurire).

Quinimo, et meo quidem iudicio M. ipsum obiectum investigandum, Corpus inquam Mysticum, non satis restringit. Res est notatu digna auctorem, etsi doctrinam de Corpore Mystico unam eamdemque apud S. Paulum et S. Ioannem esse ostendat (t. I, p. 210-212), magis facere, ad Corpus Mysticum quod attinet, documenta S. Ioannis, a quo, ait, praecipue dependent auctores qui profundius agunt de hac quaestione (t. II, p. 142, not. 2). Porro, hoc est verissimum si Corpus Mysticum accipimus in genere altissimum illud unitatis cum Christo *mysterium*, quemadmodum vult auctor (t. I, p. XX); sin autem Corpus Mysticum, ut videtur, accipi oporteat unionem fidelium cum Christo ita ut unum omnes *corpus* efficiant, tum certe primae deferendae sunt partes S. Paulo, qui non sine iure Doctor Corporis Mystici habitus est [1]. Fateor, si haec ratio *corporis* in praesenti argumento magis retenta fuerit, nonnulla sane documenta quae pulcherrima sunt et utilissima, resecanda forent; sed tota investigatio magis clara et praecisa evasisset.

Ceterum, haec non tollunt nec minuunt pretium operis et momentum conclusionum praesertim de doctrina magnorum Ecclesiae Patrum. Ut par est, non licuit auctori omnia singillatim persequi; quare et ipse M. nos monet lacunas necessario adesse, quas partim in appedicibus complet (cfr. App. I-IV), partim in ipsis notis ad calcem paginarum (cfr. t. II, p. 133 nota, ubi M. erudite disserit de Corpore Mystico in controversia adoptionista). Nonnulla tamen peropportuna fuissent, ut ea quae adsunt bene intellegantur. Sic ut exemplo utar quae dicuntur de schola spirituali gallica aliqua egent introduc tione, cum haec schola ab aliis praecedentibus pendeat. Magis quoque evolvendae forent controversiae vaticanae quae sententias tunc temporis vulgatas nobis ostendunt; laudandus est M. ob ea quae adducit (t. II, p. 326-332), sed difficultates motae a quibusdam Patribus contra opportunitatem huius doctrinae in Schemate inserendae maiorem quandam attentionem merentur, praesertim ut hodierni scriptores de Corpore Mystico ea sedulo devitent.

M. GORDILLO, S. I.

[1] Auctor animadvertit magnos scholasticos S. Paulo continuo uti, rarius vero S. Ioanne id quod in causa est, ait, cur apud Magistros Scholae haec quaestio non evolvatur sub omnibus respectibus (t. II, p. 166). Nisi fallor etiam hic bene attendendi sunt limites quibus haec de corpore mystico continetur quaestio, in qua definienda mallem stare iis quae Scholastici tradiderunt ad mentem Divi Pauli.

Ernest MURA, des Frères de Saint Vincent-de-Paul, *Le Corps Mystique du Christ.* Sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie. 2 volumina. — Paris, André Blot, 1934. 214, 460 pp.

Praecedentium laboribus de Corpore Christi Mystico recensitis, R. P. Ernestus Mura quaestionem sibi dilucidandam proponit; nimirum, quaenam sit et qualis realitas supernaturalis Corporis Christi mystici (t. I, p. 34). Hoc ut assequatur, enucleata doctrina S. Pauli qui Corpus Mysticum nobis offert tanquam supernaturalem organismum pluribus membris sub Christo capite coalescentem, ipsa vero Christi Salvatoris vita animatum, auctor, in primo volumine, Corporis Christi Mystici naturam declarat, in altero eiusdem Corporis Christi Mystici vitam, tam in Capite quam in membris.

M. suum opus definit *une synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique;* quare, etsi maxime adhaereat doctrinae Sancti Pauli, quam Sancto Thoma duce explicat, abunde utitur piis auctoribus, praesertim scholae gallicae. Hinc vero necessario oritur quaedam permixtio, cum absque dubio non aeque valeant in argumento dogmatico doctrina theologorum, quae magis est exacta, et ratio loquendi ab aliis usurpata. Sic ut exemplo utar, non satis fit theologis ubi quaestio est de S. Ioseph, deque loco quem obtinet in Corpore Mystico, uno adhibito Dom B. Maréchaux in opere *Élévations sur saint Joseph* (t. I, p. 186-190). Praeterea, ut haec synthesis plenior evaderet, licuisset sane auctori alia quamplurima documenta consulere; parce enim admodum usurpat SS. Patres, unum si excipias S. Augustinum; praeter thomistas, alios theologos fere ignorat; e recentioribus scriptoribus, praeter gallos, parum desumit; qui omnes nonnihil sane potuissent conferre ad perfectionem operis.

Videtur autem M. cordi fuisse praesertim aptius proponere totam doctrinam de Corpore Mystico a S. Paulo traditam, eam reducendo ad schema scholasticae theologiae; ita ut nostri theologi, praesertim tirones qui nonnihil forte difficultatis hac in re patiuntur, quid Corpus Christi Mysticum sit facilius callere valeant. Hoc vero praestat M. praesertim in II Sectione Partis I: *Les données théologiques sur la nature du Corps mystique* (t. I, p. 105 ss.), ubi principia dat constitutiva unitatis Corporis mystici, methodum retinens scholae (t. I, p. 112 illa omnia apte reducit ad causam materialem, formalem, efficientem et finalem). Haec sane operis pars et longe reliquas antecellit, et criticorum laudem auctori conciliare iure debet.

Opportunum antem fuisset si data opera M. egisset de relatione quae intercedit inter Corpus Mysticum et Ecclesiam. Videtur enim continuo supponere Corpus Mysticum cum Ecclesia identificari; in fine tamen voluminis, ubi sermonem miscet de haereticis et schismaticis utrum membra sint necne huius Corporis, inquit: « Ces âmes (quae bona fide in haeresi vel schismate versantur) dès lors font partie du Corps mystique du Christ, dont la plénitude englobe tous ceux

qui sont unis au Sauveur par l'amour et qui sont animés de son Esprit. Le Corps mystique de ce fait déborde quelque peu les limites de l'Église visible » (t. I, p. 210). Ut praescindam ab illo *quelque peu,* quod reapse plura millia millium christianorum respicit..., quaerere licet an dentur in terris membra vera Corporis Mystici Christi, quae non sint membra vera, etsi occulta, Ecclesiae visibilis, de qua M. paucis interiectis subdit: « à tous ces traits nous reconnaissons une Église *visible,* fondée par Jésus Christ et les apôtres, Corps mystique du Christ, et moyen *unique et indispensable* pour arriver au salut » (t. I, 211): quae quidem verissima sunt; sed supponunt limites Corporis Mystici in terris non latius patere quam limites Ecclesiae visibilis.

Verum haec, ut prudens lector animadvertet, attingunt quaestiones sat difficiles, de quibus non una sententia regnat inter auctores. Ceterum M., principiis insistens Divi Thomae, in suis elucubrationibus tuto procedit.

M. GORDILLO, S. I.

Dr. MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit.* — Freiburg im Br., 1933, Herder et C.ie (XIII + 368 pag.)

Mancher Leser des Buches mag vielleicht enttäuscht worden sein: man würde ein näheres Eingehen in den Geist und die Grundsätze der einzelnen theologischen Schulen und eine genauere Würdigung ihrer Leistungen mit Berücksichtung des gegenseitigen Verhältnisses, beziehungsweise der Abhängigkeit der einzelnen Theologen voneinander erwarten. In Wirklichkeit wird eher eine ausführlichere, freilich sehr kritische und äusserst übersichtliche Bibliographie geboten. Dadurch wollen wir aber keineswegs den grossen Wert des Werkes leugnen; im Gegenteil, man kann ohne Übertreibung sagen, dass wir gerade ein Werk in dieser Form notwendig hatten; denn Scheeben ist schon veraltet und der fünfbändige « Nomenclator » Hurters ist zu ausführlich, nicht genug übersichtlich, teuer, und berücksichtigt die neuesten Theologen nicht. Ausser der schon erwähnten Übersichtlichkeit und Klarheit muss man besonders die peinliche Genauigkeit und absolute Zuverlässigkeit als einen besonderen Vorzug des Buches bezeichnen. Nur ein solcher Kenner der katholischen, besonders der scholastischen Theologie wie G. konnte bei solcher Knappheit so grosse Fülle des Stoffes in solcher Klarheit und relativen Vollständigkeit bieten.

Eine vollkommene Vollständigkeit kann natürlich niemand mit Recht von einem solchen Buche verlangen und sie wird auch vom Verfasser selbst nicht beansprucht. So wird es z. B. niemanden wundern, dass in der Geschichte der Theologie in Böhmen zwar die drei

Historiker Borový, Krásl und Podlaha und die zwei Philosophen Kadeřávec (recte: -ek) und Pospíšil angeführt werden, aber kein Dogmatiker; und doch hätte wenigstens A. Lenz (auch bei Hurter erwähnt) einen Platz verdient. Nicht ganz klar ist es, welches Kriterium in dieser Geschichte der katholischen Theologie beim Gebrauch des Wortes « katholisch » gebraucht wird. Ausgesprochene Modernisten (Tyrrell, Loisy) werden nicht genannt dagegen aber nicht bloss Autoren, deren Werke indiziert wurden oder deren einzelne Lehren von der Kirche verurteilt worden sind (Schell, Bonnetty, Bautain, Gioberti, Rosmini), sondern auch der ausserhalb der kath. Kirche verstorbene Félicité Lamennais.

Es braucht nicht eigens betont zu werden, dass das Buch G.s für jeden Theologen unentbehrlich ist.

TH. SPÁČIL, S. I.

Dr. STANISLAUS FRANKL, magister aggregatus Pont. Universitatis Gregorianae, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saec. XVI considerata.* — Romae, Fr. Pustet, 1934 (XXVII + 186 pag.).

Doctrina, unitatem, sanctitatem, catholicitatem, apostolicitatem Ecclesiae esse notas, ex quibus vera Christi Ecclesia a quocumque alio coetu religioso distingui potest, est hodie communis inter theologos catholicos. Hucusque tamen vix aliquid de evolutione et de origine huius sententiae scriptum fuit. Cui duplici quaestioni praecise auctor praesentis libri respondet. Primario quidem doctrina solius cardinalis Hosii examinatur, sed praemittitur diligens disquisitio opinionum auctorum praecedentium et coaevorum de modo veram Ecclesiam Christi dignoscendi. Postquam pauca de Patribus et theologis scholasticis dixerat, auctor fusius explicat doctrinam praecipuorum auctorum protestantium et aliquid de anglicanis et de sententiis Orientis separati adiungit. Hac ultima parte opportunum fuisset praeter libros symbolicos etiam unum alterumve theologum nominare. Diligentissima et vere solida est praesertim quae deinde sequitur indagatio de doctrinis et opinionibus theologorum catholicorum inde a saec. XVI ineunte; magna series auctorum hic adducitur et examinatur, ita ut vix aliquis scriptor cuiusdam momenti omittatur. Proponitur deinde Hosii doctrina de Ecclesiae cognoscibilitate in genere et de notis in specie, quaeritur de eius fontibus, de Hosii theologica auctoritate, de influxu eius in alios scriptores. Auctor doctrinam Hosii recte exponere, eius dependentiam ab Augustino vere demonstrare et auctoritatem Hosii contra Lortz merito defendere nobis videtur. Etiam iis quae de influxu Hosii in M. Kromer necnon in ipsum Catechismum Romanum dicit et eius conclusioni finali, Hosium scilicet primum fuisse qui expresse et systematice opinionem de quattuor Ecclesiae notis proposuit, subscribendum esse censemus, praesertim cum F. hanc ultimam assertionem solum ut valde probabilem sustineat.

Solida et laboriosa haec disquisitio scientifica pro apologetica necnon pro theologia comparativa magnae sane erit utilitatis, et speramus auctorem, qui ipso hoc primo suo opere aditum laudis suspicatus sit, aliis postea solidis libris theologiae litteras esse locupletaturum.

TH. SPÁČIL, S. I.

The Church of God. An anglo-russian Symposium by members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. London, Society for promoting christian Knowledge, 1934. In-8°, XIV-230 pp.

Quae hoc in volumine eduntur elucubrationes russorum et anglicanorum, aiunt editores, respici possunt ac debent ut primi gressus ad unanimem inter utramque ecclesiam — russicam et anglicanam — de Ecclesia Christi conceptum assequendum; id quod lectorem invitat ad attentam huius anglo-russici Symposii considerationem.

Si unum alterumve articulum excipias, ut illos S. Bulgakov: *Religion and Art,* A. Karpov: *Personality and the Church,* in reliquis tanquam fundamentalis veritas evolvitur notio de Ecclesia Corporis Christi Mystici, qua innituntur ex. gr. E. L. Mascall: *Christ and the Church,* I. R. Young: *Eucharistic worship,* et G. V. Florovsky: *Sobornost; the Catholicity of the Church,* qui non sine arte proponit conceptum Sobornosti a khomiakovianis traditum, illum simul mitigans et concilians cum visibili et hierarchica Ecclesiae constitutione.

Quomodo vero accipienda sit Corporis Christi Mystici seu Ecclesiae unitas, quam anglo-russici partim saltem redintegrare cupiunt, apparet ex ultimo articulo, auctore N. M. Zernov: *The Church and the Confessions.* Doctrina catholica de unitate Ecclesiae auctori, forte quia illam leviter perpendit, non facit satis; vera enim ecclesiastica unio olim vigens est reponenda in conceptu quodam *corporativo* seu *organico* Ecclesiae, qui secum trahit Ecclesiam Christi reapse pluribus inter se diversis coalescere. Hic vero conceptus iam dudum periit, et non sine difficultate poterit denuo in luce collocari et ad praxim deduci; oportet nimirum ut Christifideles ab illa sese expediant opinione, secundum quam Ecclesia ad propriae confessionis limites coarctatur. Porro haec proxime abesse ab illa pan-christianorum ecclesiastica confoederatione in Encyclica « Mortalium animos » damnata nemo non videt. Edita autem Encyclica, plures graeco-slavici reclamarunt, alienos se profitentes ab omni pan-christianismo quem modo Zernov confidenter propugnat ut unionis ecclesiasticae legitimum fundamentum.

M. GORDILLO, S. I.

Liturgica.

Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. — XII Band, 1932. — Münster, Aschendorff, 1934; 480 S. — geh. 22,65 RM., geb. 24,50 RM.

Interessant, utile, voire même indispensable pour les liturgistes, cet annuaire contient, selon le plan adopté pour les années précédentes deux parties distinctes, la première étant composée d'une série d'articles, la seconde d'une bibliographie accompagnée de commentaires. L'une et l'autre est dominée par la personnalité du rédacteur en chef, le P. Odon Casel O. S. B., dont les idées sur les mystères chrétiens ont depuis plusieurs années suscité des discussions fécondes.

Cette fois, en tâchant d'éclairer le problème de l'art chrétien des trois premiers siècles à la lumière de sa doctrine sur les mystères, il expose encore une fois celle-ci dans un long article. Cet art n'est évidemment pas un commencement absolu, il s'inspire des formes paiennes en usage dans l'empire romain; mais en adoptant ces formes il leur donna un contenu nouveau. Cet art est-il purement symbolique, signifiant dans ses représentations l'au-delà et l'immortalité (Lother), ou est-il réaliste et historique (Styger)? Il faut bien admettre une part de symbolisme dans les peintures catacombales. Mais alors qu'est-ce qui remplit ce symbolisme? Ce qu'y a voulu mettre la volonté créatrice de l'artiste, dit-on; on fait observer toutefois qu'il ne s'agit pas ici de la volonté individuelle de l'artiste mais d'une puissance réelle, objective, dépassant celle-ci (Riegl), une volonté qui donne au style des caractères propres. Mais alors il faut trouver ce qui détermine ces caractères qui font que l'art chrétien est foncièrement différent de l'art paien, bien entendu de l'art des mystères. C'est l'idée religieuse ou philosophique qui guide l'artiste; et, puisqu'il s'agit d'une religion révélée, cette idée est transcendante et son contenu n'est autre que le Logos (Beyer) qu'en tout et partout l'art chrétien cherche à manifester. En définitive, on est ramené à la question première: cet art est-il le symbole d'une doctrine supérieure ou bien l'expression d'un fait historique mais qui dépasse les limites de l'espace? Après avoir conduit ainsi le problème à travers les opinions des autres, le P. Casel donne sa réponse. Devant ces contraires point n'est besoin de faire un choix, mieux vaut en faire la synthèse; or, celle-ci se découvre à celui qui sait pénétrer dans l'essence du christianisme primitif, en d'autres mots, dans le mystère du Christ. Ici l'auteur expose abondamment (p. 17 à 29) sa théorie du mystère qui formait l'atmosphère dans laquelle les premiers chrétiens auraient vécu constamment; et il conclut en ces termes: l'art chrétien « ist, mit einem Worte gesagt, eine pneumatische Kunst. Sie kündet symbolisch von der göttlichen Welt, die sich im Christusmysterium als Agape offenbart. Daher eignet ihr eine von der Agape durchwärmte

Schönheit, aber auch wesenhaft der Mysteriencharakter höhe Art; sie ist verhüllend, nur dem Eingeweihten der Agape zugänglich, der Welt im Symbol verborgen. Dem Christen aber zeigt sie Schönheit, die über diese Welt hinausgeht; sie strahlt von der Charis Gottes und duftet von der Agape Christi. Ihr ganzer Inhalt ist: Christus; ist das neue Leben, das er gebracht hat, das schon jetzt im Christen wohnt, und einst bei der Parousie die ganze Schöpfung durchdringen wird...; sie ist die Aretologie Gottes in Christus, nicht in Worten sondern in Farben » (p. 36-37).

L'art chrétien veut donc rendre sensible le mystère du Christ; guidé par ce principe l'auteur analyse ensuite toutes les scènes que les artistes des trois premiers siècles nous ont laissées; elles ne sont pas nombreuses, une quinzaine en tout.

La liturgie aussi est une réalisation visible du mystère du Christ, bien plus réelle, plus pleine et plus nécessaire que celle de l'art, puisqu'elle contient et communique le divin. En ce sens elle pourrait même être appelée l'art chrétien au plus haut degré. De plus, l'art, dont elle est la source, est nécessairement religieux et dans notre monde chrétien, pense l'auteur, il n'y aurait eu jamais d'autre art, si la vie chrétienne n'était entrée dans la voie de la sécularisation; depuis qu'elle a pris ce chemin, il a été possible de créer à côté de l'art véritable un autre art qui n'est plus que de l'esthétique. Le culte et l'art, chacun à sa manière, représente donc et effectue la réalité profonde qui leur est sous-jacente, le mystère du Christ.

Exposées brillamment quoiqu'avec quelques longueurs, les idées du P. Casel, si on se garde de les exagérer, pourront aider à vivifier notre religion, notre art et notre liturgie.

Parmi les autres articles de l'annuaire celui de H. Weigert « Das Sakrale in der christlichem Baukunst » a aussi une portée générale; celui de P. Pietschmann sur les chants de la messe non empruntés au psautier et d'Alban Dold sur les fragments d'un sacramentaire gélasien inconnu ont un intérêt plus particulier. Une mise au point de H. Frank sur la fête de Noel et de l'Epiphanie chez S. Ambroise sera accueillie avantageusement, tandis que le P. Browe nous présente quelques usages eucharistiques du moyen-âge tombés depuis longtemps en désuétude mais qui montrent si bien combien profondément les rites pénétraient dans le vie chrétienne à une époque diverse de la nôtre.

La bibliographie commentée est conçue sur un plan très large; elle renseigne sur les livres et les articles qui traitent du culte en général, de l'histoire des religions, de l'influence des cultes orientaux, du culte juif et de l'archéologie. Pour les liturgies orientales il y a une section spéciale; nous en sommes encore au travail de défrichement: édition, critique et version des textes; monographie sur les anaphores particulières; un seul travail d'ensemble, celui du P. Salaville; enfin, l'art byzantin dont la connaissance semble avoir fait de grands progrès. Peu d'orientaux nous aident dans nos études alors que la connaissance des langues leur donne sur nous une grande

avance; je ne trouve que les noms de Sophr. Eustradiadès, d'A. Mingana et de G. Peradze; ce sont trois vaillants.

A la bibliographie pour l'année 1932 on pourrait ajouter encore les études suivantes: I. Ogienko, Liseïvska triod 1734 roku (Elpis, VI [1932] 17-48). — O. Lotocki, Ukraïnski Arkhieratikon (Elpis, VI [1932] 129-184). — J. D. Stefanescu, L'illustration des liturgies (Annuaire de l'Institut de philol. et d'hist. or. pour 1932-33, Bruxelles, 21-78 et 36 pl.). — N. Losski, Maria i khristianski kult (Put n. 36 [1932] 3-16). — Sophr. Eustradiadès, O Christos en te umnographia (Theologia, 9, 10, 11 [1931, 1932, 1933]). — Id., O agios Ioannes o Damaskenos kai ta poietika autou erga (Nea Sion, 26, 27, 28 [1931, 1932, 1933]). — Id., Kasiane e melodos (Ekkles. Pharos 31 [1932] 92-112). — A. Strittmatter, Ein griechischer Exorcismusbüchlein. Ms. Car. C 143 b der Zentralbibliothek in Zürich II. Texte (Or. Christ. 26 [1932] 125-144). — Rob. P. Blake, Catalogues of the georgian manuscripts in the Cambridge Univers. Librar. (Harvard Theol. Rev. 25 [1932] 207-224). — Campbell Bonner, Liturgical fragments on gnostic amulets (Harv. Theol. Rev. 25 [1932] 362-367). — I. Gošev, Starobulgarskataliturgiar (Annuaire de l'Univ. de Sofia. Fac. de théol. VI [1932] 80 p.). — O. Vlakhovih, Liturgitski materijal u starim spiskim giografijama XIII veka (Bogoslovle VII [1932] 230-243, VII [1933] 60-78, 144-159).

A. Raes, S. I.

Papàs Marco Mandala, *La Protesi della liturgia nel rito bizantino-greco.* — Grottaferrata 1935, 187 pag.

Les travaux de A. Petrovski, de S. Petridès, de P. de Meester et d'autres encore, sur la messe byzantine avaient préparé avantageusement le terrain pour une monographie sur le rite initial de la messe, sur la prothèse. Cette monographie le directeur du petit séminaire établi dans l'abbaye de Grottaferrata, vient de nous la livrer.

Grâce aux très nombreux manuscrits utilisés, parmi lesquels ceux de la Vaticane et surtout ceux de la célèbre abbaye où l'A. séjournait, prennent la première place, celui-ci a pu d'une manière sure décrire l'évolution de ce rite qui encore au VIIIe siècle ne comprenait qu'une incision du pain et une prière d'oblation. Durant une première période on ajouta des formules à cette incision et à la préparation du calice; mais depuis le XIe siècle se manifesta une augmentation exagérée de la prothèse du fait qu'on prit des parcelles des différents pains, pour faire ainsi la commémoraison de saints dont la liste devenait de plus en plus longue. Au XIVe siècle la *diataxis* du patriarche Philothée, encore de règle aujourd'hui, ramena ces commémoraisons à de plus justes mesures, tout en laissant pour la commémoraison des vivants et des morts entière liberté. Avec une grande

maitrise des documents et avec une vue constante des lignes générales de son exposé, l'A. a réuni dans un chapitre central l'évolution du rite de la prothèse que je viens d'indiquer sommairement.

Les chapitres précédents sont consacrés au lieu, au temps et au ministre de la prothèse. Peut être tout le monde ne sera-t-il pas d'accord avec l'affirmation que le *sceuophylakion* est à identifier non avec le *diaconicon* mais avec le petit autel de la prothèse, au moins depuis le VIII[e] siècle. L'A. pense aussi, et, semble-t-il, avec raison, que le déplacement de la préparation des oblats n'estpas à mettre en rapport avec l'abolition du catéchuménat. Il montre en outre très clairement qu'au XI[e] siècle le diacre, au moins dans certaines églises, avait presque entièrement substitué le prêtre; il ne laissait plus à ce dernier que l'oraison d'oblation. Enfin, dans un dernier chapitre sur le symbolisme et le caractère propre des cérémonies de la prothèse l'A. manifeste combien profondément il a pénétré le sens de ces rites et nous ne sommes pas étonnés de le voir donner l'esquisse d'une prothèse plus sobre que celle qu'on a d'aujourd'hui et qui sans *apolusis* et plaçée immédiatement avant la grande entrée lui rendrait son caractère de rite de préparation.

Cette bonne dissertation présentée dans un habillement typographique élégant aurait été encore plus parfaite si des fautes assez nombreuses ne s'étaient glissées dans les citations françaises et russes, si la bibliographie avait été rédigée d'une manière plus uniforme et si l'abondance des paroles n'avait masqué parfois la précision dans le choix et la présentation des détails de l'argumentation. Il y a 40 ans l'A. eut en S. Muretov un devancier; il n'a pas suivi les idées de celui-ci, mais était-il permis de le laisser dans un oubli total?

A. Raes, S. I.

Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien von Dr. Fr. J. Dölger. Band IV. Heft 4. Preis: RM. 5. Münster i. W. Aschendorff. Taf. 9-16. S. 233-320.

Ce fascicule qui termine le volume IV et donne à la fin quatre index développés se rapportant à tout le volume, est consacré en majeure partie à l'étude des clochettes liturgiques. Le grand-prêtre juif portait sur le bord de sa robe sacerdotale des clochettes (Exod. 28, 33-35). Elles ne symbolisaient ni le tonnerre, ni les douze Apôtres, ni le temps où parut le royaume de la grâce; elles ne s'expliquent pas par quelque allégorie mais par le texte même de la sainte Ecriture qui dit: ne moriatur! Elles devaient donc préserver le grand prêtre de la mort, elles étaient un moyen de défense contre les mauvais esprits; c'étaient des clochettes exorcisantes, semblables sans doute à une cloche de bronze du musée de Berlin qui par les figures qui

l'ornent, montre bien la signification qu'on lui attribuait chez les anciens orientaux.

On a voulu expliquer de la même façon un texte des Actes des Frères Arvals, d'après lequel les serviteurs apportaient les mets aux confrères réunis en banquet, en faisant tinter des clochettes; mais le mot *campana* ne signifie nullement cloche, il désigne des verres provenant de Capoue; *cambana* dans le sens de cloche ne se rencontre pas avant le début du VI[e] siècle.

L'étude la plus longue nous explique amplement un texte de Théodoret de Cyr (Migne P. G. 83, 425); celui-ci à la suite de S. Athanase, réprouva la manière dont les hymnes liturgiques étaient exécutés par les Mélitiens, qui constituaient une église schismatique à Alexandrie. En effet en priant ceux-ci dansaient, battaient des mains et sonnaient des clochettes. Danser pendant la prière était un usage spécifiquement païen; tous les Pères ont condamné la danse cultuelle. Louer la divinité en battant des mains était encore au IV[e] siècle une habitude des païens d'Alexandrie. Quant aux clochettes dont parle Théodoret, le professeur Dölger fait à leur sujet une recherche étendue pour découvrir le culte païen qui aurait pu servir d'exemple aux schismatiques alexandrins. Le culte de la déesse syrienne, d'Attis, de la Magna Mater viennent en question, mais on pensera plutôt au sistre employé dans le culte d'Isis et dont se servent encore aujourd'hui, semble-t-il, les Ethiopiens, ou mieux encore à certaines clochettes dont les musées européens ont conservé quelques spécimens. Cette étude très fouillée et illustrée d'images nous montre particulièrement la vaste érudition de l'auteur. Dans une espèce de correspondance ouverte que l'auteur tient avec d'autres savants et qui dans ce fascicule reprend et amplifie une douzaine de sujets traités auparavant, cette érudition s'accroit et se précise encore; tout le profit en est pour le lecteur.

A. Raes, S. I.

Iuridica.

C. A. Spulber, *Les Novelles de Léon le Sage.* Traduction. — Histoire. Cernauti (Roumanie). Edition de l'auteur, rue Petrino 3. 1934. Pag. IX, 341.

Unter den kulturgeschichtlichen Quellen zum byzantinischen IX. Jahrhundert nehmen die Novellen Leos VI. einen hohen Platz ein. Während das Kolossalwerk der Basiliken nur ein Neuguss der Gesetze Justinians ist, spiegelt sich in den Novellen Leos das Leben ihrer Zeit wieder. Gottesdienst und Mönchsleben, Volksitte und-Aberglauben, Craueneitelkeit und Sklavenschicksal, das Leben des hohen Beamten in der Provinz wie das des Fischers, der mit seinen Netzen dem

Meer das tägliche Brot abgewinnt, finden alle Platz in ihrem Rahmen. Um diese wichtige Quelle für das Recht und das Leben jener Jahrhunderte leichter zugänglich zu machen, hat sich der gelehrte Czernowitzer Professor entschlossen, eine französische Übersetzung der Novellen herauszugeben.

Vor die Übersetzung hat der Herausgeber einen ersten Teil eingefügt, der mit monographischer Ausführlichkeit besonders über alle die äussere Geschichte der Novellen berührenden Fragen unterrichtet. In dankenswerter Weise hat er alle erhältlichen Nachrichten über die Handschriften, die Ausgaben, die Literatur zusammengestellt. Ein besonderer Abschnitt ist dem Verfasser gewidmet; er zeigt gegen ihn das Wohlwollen, das man gegen Personen zu fühlen pflegt, um die man sich viel Mühe gegeben hat. Seine Verteidigungsrede gegenüber allzu geringschätzigen Urteilen ist übrigens berechtigt. Leo schreibt einen schönen Stil und zeigt hohe Bildung, wenn man ihn auch von gelehrter Pedanterie nicht freisprechen kann. Wichtig ist der Abschnitt über das Werk Leos. Ich hebe hier nur hervor, dass Sp. in der Frage, ob die Novellen als Ganzes veröffentlicht wurden, oder zunächst einzeln erschienen und später auf Befehl des Kaisers gesammelt worden sind, sich für die zweite Lösung entscheidet. Mit Recht; denn wären die Novellen von vorne herein als ein Werk veröffentlicht worden, liesse sich nicht verstehen, weshalb die Ordnung nach den Gegenständen oft in so auffälliger Weise durchbrochen wird, weshalb sich Stücke finden, die sich überflüssig machen oder wiederholen, wie die Praefatio und Nov. 1, Novelle 75 und Nov. 16. Dies erklärt sich dagegen, wenn die Sammlung nachträglich und unter Beobachtung der zeitlichen Reihenfolge abgefasst wurde. Die Einleitung der Nov. 91 scheint allerdings darauf hinzuweisen, dass diese Novelle von Anfang an in einer Sammlung stand. Wäre es aber nicht denkbar, dass Leo die Sammlung bei ihrer Herausgabe durch die eine oder andere neue Novelle ergänzt hat?

Wann sind die Novellen erlassen worden? Spulber setzt für die Veröffentlichung der Einzelnovellen die Jahre 888-896, für die der Sammlung 896-906 an, wodurch er von den andern neueren Gelehrten ziemlich abweicht. S. 82. Zunächst sind seiner Ansicht nach die Novellen alle späteren Ursprungs als die Basiliken, (d. i. als 888). S. 69 ff. Seine Beweise dafür erscheinen mir jedoch nicht hinreichend. Man mag zugeben, dass Leo auch nach der Veröffentlichung der Basiliken noch ältere Gesetze abschaffen konnte, obwohl sie bereits in die Basiliken nicht aufgenommen waren; es mag richtig sein, dass man bei der einen oder andern Novelle, die Monnier als sicher in den Basiliken berücksichtigt anführt, zweifeln kann, ob dies wirklich der Fall ist. Immerhin bleiben noch Anzeichen genug dafür, dass einige Novellen wenigstens den Verfassern der Basiliken bekannt waren. Ich weise hier nur hin auf Novelle 2 und 48, deren Spuren der Text der Basiliken zeigt, — Sp. kann sich hier nur dadurch helfen, dass er spätere Interpolationen annimmt; aber dafür fehlt der Beweis — auf die Novellen 46, 59, 78, die wenigstens negativ, durch Auslassung

der in ihnen abrogierten Gesetze von den Basiliken berücksichtigt werden. Dass z. B. alle Stellen in den Gesetzen Justinians, die vom Selbstverkauf in die Sklaverei reden, so systematisch in den Basiliken ausgelassen werden, ist leicht zu verstehen, wenn man annimmt, dass die Novelle 59 Leos vorausging. Dagegen könnte man nicht begreifen, warum Leo nach Erlass der Basiliken, die schon so sauberen Tisch mit diesen Bestimmungen gemacht haben, noch feierlich darauf zurückkäme. Auch die Novelle 83 scheint mir, trotz allem was Sp. dagegen sagt, leichter vor dem Erlass der Basiliken als nach ihm verständlich zu sein.

Als untere Grenze für die Veröffentlichung der Einzelnovellen kann — wenn man die Novellen ohne Inskription (Nov. 105 ff.) ebenfalls entweder an Stephanos oder Stylian gerichtet sein lässt, wie es am wahrscheinlichsten ist — nur das Todesjahr der Adressaten, also für die an Stephanos gerichteten das Jahr 893, für die an Stylian gerichteten 896 in Frage kommen. Monnier wollte aber die untere Grenze für die ganze Sammlung bis 894 heraufrücken, weil Leo, wie er meinte, nach seiner zweiten Ehe nicht mehr die Novellen 22 und 105 mit ihrer Bevorzugung der ersten Ehe und die Novelle 99 (lies 90) mit ihrer Heruntersetzung der zweiten Ehe in seine Sammlung würde aufgenommen haben. Wenn Sp. dies nicht zugeben will, weil der Kaiser nicht für sich sondern für seine Untertanen die Gesetze erlassen habe, so kann man das gelten lassen für die Nov. 22 und 106; aber es erscheint unmöglich, dass Leo nach seiner neuen Heirat sich so über die zweite Ehe hätte ausdrücken können, wie er es in der Novelle 90 tut. Man würde es jedoch leichter begreifen, dass er ein schon veröffentlichtes Gesetz nachher der Vollständigkeit halber in die Sammlung seiner Novellen aufgenommen hätte, und so kann man Sp. zugeben, dass das Jahr 894, das Jahr seiner zweiten Heirat, nicht als untere Grenze für die Sammlung angesetzt werden muss.

Ausführlich geht Sp. dann auf das Ansehen ein, das die Novellen in den späteren Jahrhunderten genossen haben. Für Byzanz durchforscht er die einzelnen Rechtsbücher und die in ihnen enthaltenen Spuren der Novellen. Daraus ergibt sich, dass nicht nur die in die Ecloga Novellarum aufgenommenen, sondern auch die nicht aufgenommenen zum grossen Teil ihre Geltung bewahrten. Von den die Novellen häufiger anführenden Schriften kennt die Epanagoge aucta 29, die Scholien zu den Basiliken wenigstens 20, die Werke des Balsamon 33, die Synopsis minor 30, das Procheiron auctum 22, Blastares 28, Harmenopoulos 45 Novellen.

Nach Serbien gelangten sie durch das Syntagma des Blastares, nach Bulgarien einzelne Trümmer in den Entscheidungen des Erzbischofs Demetrius Chomatenus. Mit besonderer Aufmerksamkeit wird natürlich Rumänien behandelt: nicht nur durch Blastares, sondern auch durch den in die « Indreptarea legei » des Fürsten Matthaeus Bessarab (1652) aufgenommenen Nomokanon des Malaxos fand das Werk Leos in die Fürstentümer Eingang. Auch für direkte Kenntnis der Novellen finden sich Anzeichen; vor allem bezieht sich der Fürst

Scarlat Callimach auf sie in seinem 1818 für die Moldau veröffentlichten Gesetzbuch. Sie werden auch von Andronak Donici benutzt.

In Russland kennt die gedruckte Kormtschaja Kniga die Novellen Leos nicht. Sp. führt aber nach Popov zwei Beispiele aus dem Konzil von 1667 und den Entscheidungen des Metropoliten Philaret an, wonach man sie auch dort besass und ihnen innerhalb gewisser Grenzen Ansehen zuerkannte. Er meint, dass sie auch vor dem XVII. Jahrhundert wenigstens durch den Kommentar Balsamons bekannt gewesen seien. Dass dieser aber schon damals nach Russland gekommen ist, lässt sich nicht nachweisen, vgl. meinen Art. *Balsamon* in *Dict. de droit canonique,* t. II col. 82. Auch der Umstand, dass Kapitel 84 des Stoglav von der Novelle 14 abhängt, wenn das wirklich der Fall sein sollte, beweist nicht das Gegenteil, da diese Novelle nach der Aufstellung Spulbers nicht im Kommentar Balsamons angeführt wird.

In Georgien wurden die Gesetze Leos durch das Syntagma des Blastares bekannt.

Längere Erörterungen widmet Sp. dann den Meinungen der älteren Rechtsgelehrten über die Frage, ob die Novellen Leos auch im Westen, vorzüglich in Deutschland Geltung besässen. Für Italien ist dies sicher, wenigstens in den von den Byzantinern beherrschten Gebieten Apuliens und Kalabriens, weniger sicher für Sizilien. Von einer « dépendance politique byzantine du duché de Rome » für das Ende des IX. Jahrhunderts und noch lange nachher kann man wohl nicht gut sprechen. S. 118.

Der zweite Teil des Buches bringt die Übersetzung der Novellen. Diese selbst ist sehr wörtlich und folgt, wo es eben angeht, sogar der Wortstellung des Urtextes. Dies ist von grossem Vorteil für den, der mit ihrer Hilfe den griechischen Text selbst lesen will. In den zahlreichen Anmerkungen, die von der Gründlichkeit zeugen, mit der der Verfasser sich mit seinen Vorgängern auseinandersetzt, macht er zahlreiche Vorschläge zur Verbesserung, denen man meist die Zustimmung geben muss. Viele Hinweise auf die Quellen und verwandte byzantinische Rechtstexte erleichtern ein vertieftes Studium der Novellen.

Zur Übersetzung lasse ich einige Vorschläge und Bemerkungen folgen, die dem Verfasser ein Zeichen dafür sein mögen, mit welchem Interesse ich seinem Werk gefolgt bin.

Nov. VII, S. 142. Hier ist dem Verfasser ein Versehen unterlaufen. Die Novelle spricht nicht von dem Mönchsgewand, sondern dem geistlichen Gewand (κληρικὸν σχῆμα). Sie betrachtet denselben Fall für die Weltgeistlichen, den die Novelle VIII für die Mönche behandelt, ebenso wie nachher die Novelle IX vom Sklaven, der ohne Wissen des Herrn Kleriker, Nov. X von dem der Mönch geworden ist, spricht.

Nov. XII, S. 149, 2. Absch., übersetzt « διὰ τὸ μὴ τὴν χρείαν ἐπιζητεῖν »: « en ne suivant pas l'usage ». Es wird wohl eher heissen müssen « weil die Not es nicht verlangt ».

Nov. XVIII, S. 158. Den Titel « Περὶ τοῦ ἀπαιτεῖσθαι τὸ γαμικὸν πρόστιμον » übersetzt Sp. « Que la peine stipulée dans les contrats matrimoniaux

peut être exigée ». Nach dem Inhalt der Novelle muss man sagen: « ... doit être exigée ».

Nov. XXIII, S. 173. Bereits Zachariä v. Lingenthal fand die letzte Begründung Leos unverständlich; Sp. meint aus dem gleichen Grund man müsse das letzte « οὐδέν » auslassen, um den wahren Sinn wiederherzustellen. Ich meine, man könne doch in dem Gang der Gedanken Leos einen richtigen Sinn finden. Justinian hatte schon den Provinzstatthaltern verboten, ihre männlichen Verwandten in ihrer Provinz zu verheiraten, damit nicht den Provinzialen Heiraten aufgezwungen würden, die ihnen zur Last wären. Leo dehnt das Verbot auch auch auf die weiblichen Verwandten aus mit der Begründung a fortiori. Denn die männlichen Mitglieder werden wegen der hohen Stellung, die sie einnehmen können, der Geschäfte usw. sich selbst wie ihrer Frau und den Verwandten ihrer Frau von Nutzen sein (und damit also die aufgezwungene Ehe weniger drückend erscheinen lassen), während bei den *weiblichen Verwandten* keine *solche* « mildernde Umstände » erhofft werden können.

Nov. XXIV, S. 174, Ende des 1. Absatzes: « indem diese Handlungsweise nicht in Erwägung zog, da keine heilige Handlung stattfand, dass daraus ein Hindernis für die Ehe entstehen könnte ».

Nov. XXV, S. 176, [4]): Sp. hat hier die Negation vergessen. Es muss heissen: « ... nous ordonnons qu'aucune ... ne soit abolie et devienne ne pas applicable ». So klar der Text und der Zusammenhang.

Nov. XXIII, S. 184 Klammer: « was oft nicht einmal das Reisen im Lande erlaubt, geschweige denn... ».

Nov. XXXIII, S. 194, Mitte: Sp. übersetzt « la philantropie n'est pas sans tache qui donne la permission de dissoudre le mariage en apportant du préjudice aux époux ». Der Sinn der Novelle kommt hier nicht klar heraus. Leo *will sagen*: *das frühere Gesetz* erlaubte die Lösung, indem sie nur einen Vermögensverlust auferlegte. Leo tadelt nicht die Auferlegung des Verlustes, sondern die Erteilung der Erlaubnis. Man müsste etwa sagen: « ... qui donne ... en leur imposant seulement la perte ».

S. 195. Der Text ist etwas schwierig: « καὶ μηδαμῶς διότι ἑτέρῳ συνήφθη τοὺς ἐξ' ἀρχῆς καινοτομεῖσθαι γάμους ». Sp. übersetzt unter Auslassung des Nebensatzes: « et on ne doit pas renouveller par un second mariage les unions anciennes ». Dies ist an sich möglich, aber ich würde folgenden Sinn vorziehen: « parce qu'elle (la femme) s'était unie à un autre, on ne doit pas modifier (i. e. dissoudre) la première union ». Das scheint mir auch zum folgenden besser zu passen.

Nov. XXXIV, S. 197, [4]): Sp. findet diesen Satz dunkel, weil er ἕτερος auf den Verführer und nicht den Staat bezieht. Man muss übersetzen: « un autre » und *nicht*: « l'autre ». *Das Mädchen sieht, wie* ein anderer (d. i. der Staat) Nutzen aus ihrer Schande zieht.

Nov. XL, S. 208: « δίμοιρον » bedeutet hier nach dem Zusammenhang nicht die Hälfte, sondern 2/3.

Nov, XLVII, S. 218: « ἐν τῇ προκαθημένῃ τῶν πόλεων » bedeutet nicht: « à la préséance des villes », sondern « in der Hauptstadt », wie es sich auch aus dem Gegensatz zu den andern Städten im folgenden Satz ergibt.

Nov. LXXIV, S. 262. Über die Deutung des Schlussatzes dieser viel umstrittenen und schwierigen Novelle bin ich anderer Meinung. Ich würde sagen: « so wird das, was die Einsegnung betrifft, in der rechten Weise geschehen und die Trennung der verbundenen Teile wird, weil sie Trennung der vollkommenen Ehe sein wird, auch von dem staatlichen Gesetz eine Beurteilung erfahren, die jener der Kirche nicht widerspricht ». Für die Recht-

fertigung dieser Übersetzung kann ich hier nur auf meinen Artikel: *Die Schliessung der Verlöbnisse im Recht Justinians und der späteren byzantinischen Gesetzgebung*, *Analecta Gregoriana* t. VIII, Rom, 1935 verweisen.

Nov. LXXXVI, S. 275: « ἐγγύη » ist nicht « négociations des mariages » sondern « Bürgschaft » zu übersetzen, wie sich auch aus Nov. CXXIII c. 6 ergibt.

Nov. XCII, S. 284: « ἡ διμοιρία » bedeutet, wie schon oben bemerkt, 2/3.

Nov. C, S. 298: Sp. glaubt mit Stephanus gegen Zachariä, dass diese Stelle ganz verderbt ist. Mir scheint, er kommt zu diesem Schluss nur, weil er von der falschen Voraussetzung ausgeht, dass Leo die Ehe zwischen einem Freien und einem Sklaven unter die Klasse der seltenen Fälle einreiht. Ich glaube, dagegen, dass er die Schwierigkeiten, die der Verbindung zwischen den ungleichen Teilen entgegenstehen, nicht als « ἔλαττον λυποῦντα » sondern als « μᾶλλον ἀνιῶντα » betrachtet hat, und damit gewinnt der ganze Abschnitt, wie Zachariä ihn bietet, einen vorzüglichen Sinn. Die Übersetzung Spulbers müsste dann danach abgeändert werden.

S. 299: 3) Hier glaube ich dass Spulber gegen Ferrari und auch gegen Zachariä Recht hat, wenn er die Stelle, unter Auslassung von « ἃ » für ganz verständlich erklärt. Ist es aber wirklich notwendig, das von allen Handschriften und der Ecloga bezeugte « ἃ » zu unterdrücken? Mir scheint, man kann die Redeform einer Eklipse angewandt finden. « Aber das (oder: und dazu), was er bezahlen muss, (zu ergänzen, das muss er bezahlen) als eine Art von Arrha für die ungleiche Ehe, jener der die Ehegemeinschaft mit dem Sklaven eingeht ».

Wie sich aus der geringen Zahl der Bemerkungen ergibt, ist die Übersetzung im allgemeinen als treu und genau zu bezeichnen, was bei einem so schwierigen Stil wie dem Leos von besonderem Verdienst ist. Hoffentlich wird der Verfasser seine gelehrten Studien zu den Quellen des byzantinischen Rechts glücklich weiterführen.

E. HERMAN, S. I.

Cristianesimo e Diritto Romano. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Ser. seconda: Scienze giuridiche, vol. XLIII. — Milano, Società Editrice « Vita e Pensiero », 1935. Pag. 406,

Auf dem 1933 in Bologna und Rom zur Jubelfeier der Veröffentlichung der Digesten zusammengekommenen internationalen Juristenkongress hatte auch die Frage nach den Beziehungen zwischen den Rechtssammlungen Justinians und dem Christentum zur Erörterung gestanden. Bei einem solchen Anlass liess sich aber dieser wichtige Gegenstand nicht mit genügender Gründlichkeit behandeln. Darum haben die Professoren der Katholischen Universität von Mailand ihm einen eigenen Sammelband gewidmet, der uns jetzt vorliegt.

Im ganzen enthält das Buch fünf Arbeiten, von denen die drei ersten dem bekannten Rechtshistoriker Melchiorre Roberti, die beiden andern Emilio Bussi und Giulio Vismara zu danken sind.

In der ersten Abhandlung *Cristianesimo e collezioni giustinianee* gibt ROBERTI gleichsam ein Programm für die Forschung nach den Beziehungen zwischen Christentum und römischem Recht. Zunächst wird genauer bestimmt, um was der Kampf zwischen den heute sich gegenüberstehenden Lagern geht. Niemand behauptet heute, dass das stolze und herrliche Gebäude des klassischen Rechts christliche Züge aufweise. Die Frage geht nach der Wirkung der christlichen Anschauungen auf das römische Recht in den späteren Jahrhunderten, vor allem danach, wie weit die Sammlungen Justinians durch die Interpolatoren die christliche Taufe erhalten haben.

In dem Meinungsstreit Riccobono-Baviera schliesst sich R. der von Pacchioni bereits mit weiser Mässigung gegebenen Entscheidung an: Von vorne herein ist es sehr wahrscheinlich, dass sich die Interpolatoren durch ihre christlichen Anschauungen zu ihren Veränderungen bestimmen liessen, aber diese Annahme kann nur als begründet erklärt werden, wenn sie im einzelnen Fall positiv bewiesen worden ist.

Dabei betont R. mit Recht gegenüber den Gelehrten, die das Erscheinen der neuen Anschauungen und Rechtssätze ganz auf das Ueberleben provinzialer Rechte, den Einfluss philosophischer Lehren, die Uebernahme griechischer und ägyptischer Einrichtungen zurückführen wollen, dass, ohne diesen Einfluss zu leugnen, man doch neben ihnen und vor ihnen an das Christentum denken muss. Für die Anschauungen der Christen und ihre Stellungnahme zu den einzelnen konkreten Fragen sind wir nicht auf blosse Vermutungen angewiesen, wie oft bei den andern Quellen, sondern haben wir positive Belege: ihr Einfluss auf die breiten Schichten darf auch in den Jahrhunderten nicht unterschätzt werden, wo die Rechtswissenschaft sich noch ihrer Wirkung verschloss.

Als notwendige Vorarbeit für die Beantwortung der Frage nach den Beziehungen zwischen christlicher Lebensauffassung und den Rechtssammlungen Justinians verlangt R. ein christliches Digest, d. i. eine Zusammenstellung aller in Frage kommenden Texte aus den Väterschriften. Bevor man über den Einfluss des Christentums auf das römische Recht urteilen kann, muss man wissen, was der Beitrag des christlichen Gedankens zu den Rechtsanschauungen im allgemeinen, was der zu den einzelnen Einrichtungen gewesen ist. Wie hoch er selbst diesen Beitrag im Gegensatz zu andern Gelehrten einschätzt, ergibt sich aus folgendem Satz: « Non vi è argomento per quanto secondario, non vi è rapporto giuridico, per quanto passeggero e di minor conto, che nelle fonti patristiche, greche o latine, non trovi un qualche accenno per confermare la rettitudine della norma classica o per modificarla » S. 50 (1).

(1) Bemerken möchte ich nur, dass man sich nicht zu unbedingt auf die Patrologie von Migne verlassen darf. So sind die S. 38 angeführten Briefe des Papstes Julius I., *P. L.* t. VIII, c. 969-71 zweifellos unecht. Vgl. JAFFÉ-KALTENBRUNNER, *Regesta Romanorum Pontificum*, t. I, S. 31-32.

Zu welch glücklichen Ergebnissen diese Forschungsmethode führen kann, wenn sie mit massvoller Umsicht und ausgedehnter Kenntnis der Patristik geführt wird, davon gibt Roberti ein Beispiel in seinen zwei weiteren Beiträgen. In der Abhandlung « *Nasciturus pro iam nato habetur* » *nelle fonti cristiane primitive,* nimmt er die Ergebnisse einer Untersuchung Albertarios auf. Die « nuove correnti spirituali », deren Einfluss Albertario den Sieg dieses Rechtssatzes auf der ganzen Linie im Recht Justinians zuschreibt, findet R., an Hand der Väterschriften, in den christlichen Lehren, für die auch das ungeborene Kind eine unsterbliche Seele hat.

Noch wichtiger und ertragreicher ist die folgende Untersuchung: « *L'influenza cristiana nello svolgimento storico dei patti nudi* » die auch für die Geschichte der Stipulation, des Eides bei den Christen usw. Neues bringt.

Es ist bekannt wie gegenüber dem klassischen Recht bei Justinian der « animus » in den Rechtsgeschäften eine immer grössere Bedeutung annimmt. Emilio Bussi untersucht in seinem Beitrag: « *La donazione nel suo svolgimento storico* » das Eindringen dieser neuen Anschauungen bezüglich der Schenkung, wobei er nicht in der Liberalitas der Philosophenschulen, sondern in der Caritas der christlichen Ethik die Eingebung zu den neuen, die Uneigennützigkeit begünstigenden Rechtsbestimmungen findet.

Die letzte Untersuchung von Giulio Vismara: « *La donazione nuziale nel diritto ebraico e nelle fonti cristiane in relazione al diritto romano postclassico* », weist in gelehrter, klarer und meines Erachtens durchaus überzeugender Weise nach, wie die viel umstrittene donatio propter nuptias vom mosaischen und hebräischen Recht zu den Christen, von den Christen ins römische Recht gekommen ist. Der Beweis für den zweiten Teil fusst fast ausschliesslich auf den abendländischen christlichen Quellen. Wenn die zwei aus der griechischen Patristik genommenen Schriftsteller. Gregor von Nazianz und Evagrius Pontikus, nur nach zufällig in die Patrologia latina geratenen Anmerkungen und Uebersetzungen angeführt werden, ist das allerdings weniger glücklich. (Die erste Anführung habe ich dazu im griechischen Text an der angegebenen Stelle nicht gefunden, die zweite beweist nichts). Jedenfalls finden sich aber auch bei den griechischen Vätern Stellen, die die Behauptungen Vismaras stützen. Ich verweise hier nur auf die schöne Ausführung des hl. Johannes Chrysostomus. *Hom. de capto Eutropio,* n. 12, *P. G.* t. III, c. 407. Die kleine Ausstellung tut aber dem Wert und den Ergebnissen der Arbeit Vismaras keinen Eintrag.

Die Untersuchung über die Beziehungen zwischen Christentum und römischem Recht ist durch den schönen Band, den uns die Katholische Universität von Mailand geschenkt hat, zweifellos gefördert worden.

E. Herman, S. I.

St. Gr. Berechet. *Istoria vechiului drept românesc.* T. I. Izvoarele, Iași — Goldner. 1933. Pag. VII, 622.

Dieser erste Band einer Geschichte des alten rumänischen Rechts, die der bekannte Professor der Universität Jassy veröffentlicht, ist den « Quellen » gewidmet. Eine Quellengeschichte kann für das rumänische Recht nicht geschrieben werden, ohne auf die zahlreichen Uebernahmen, Abhängigkeiten, Einflüsse einzugehen, denen es von Anbeginn an ausgesetzt war. Der Verfasser hat sein Werk auf einem anerkennenswert weiten und grosszügigen Plan aufgebaut. Römische, byzantinische, kirchenrechtliche, slawische und andere Rechtsquellen werden herangezogen, soweit sie für das rumänische Volk von Bedeutung gewesen sind und auf sein Recht eingewirkt haben.

Die ersten drei Abschnitte sind der Gesetzgebung Justinians, der Isaurier und der makedonischen Dynastie bestimmt. Es folgen die kirchenrechtlichen Quellen, die Kanones der Synoden und Väter, die Synopsen, die Sammlungen wie die des Johannes Scholasticus, die Nomokanones und die Kommentatoren, dabei auch die Rechtswerke des Blastares, Malaxos, des Pidalion usw. Besondere Aufmerksamkeit schenkt dann B. in den folgenden Kapiteln den slawischen Quellen: den Rechtsbüchern, die bei den angrenzenden Völkern in Gebrauch waren, wie der Vinodolskij Zakon, das Gesetzbuch des Stefan Duschan, der Zakon sudnyj ljudem, das Syntagma des Blastares in seinen verschiedenen Redaktionen, die verschiedenen slawischen Pravila, die zum Teil noch nicht herausgegeben sind. Er behandelt dann die slawischen, griechischen, neugriechischen und lateinischen Werke, durch die die byzantinische Gesetzgebung teils einen allgemeinen Einfluss auf das rumänische Recht ausübte, teils direkt in die rumänische Gesetzgebung eindrang. Endlich werden noch die griechischen, russischen, österreichisch-ungarischen und französischen Gesetzbücher besprochen, soweit sie für das rumänische Recht von Bedeutung geworden sind.

Viel wichtiger als die Rechtsbücher sind für die Kenntnis des wirklich in Rumänien zur Anwendung gekommenen Rechts die Urkunden, die der Verfasser den « obiceiul pamântului românesc scris » den geschriebenen Rechtsbrauch des rumänischen Bodens nennt. Teils byzantinischer Ueberlieferung folgend, teils eignem Boden entsprossen, haben sich besondere Formen von Verordnungen, Statuten usw. herausgebildet, neben die die Urkunden des Privatrechts, des Gerichtsverfahrens usw. treten. All das wird klar und knapp behandelt, so dass man ein Bild des reichen Materials gewinnt.

Der Verfasser widmet jeder der Rechtsquellen einen eigenen Paragraphen, in dem er sie kurz beschreibt und charakterisiert, ohne dabei schematisch zu verfahren, sondern mit Wahrung seiner Freiheit in der Wahl seiner Bemerkungen. Er ist aber immer klar und bestimmt. Seine ausgedehnten Kenntnisse setzen ihn in den Stand, zu

den einzelnen Quellen reiche Angaben über die Ausgaben und das Schrifttum in allen europäischen Sprachen zu machen. Dass ihm dabei doch einiges entgangen ist oder vergessen wurde, ist nicht zu verwundern.

Ich führe hier nur kurz einige von den wichtigeren Auslassungen an, wie sie mir gerade auffielen, damit sie bei einer zweiten Auflage berücksichtigt werden können. Zu S. 5. Anm. 1 : merkwürdiger Weise ist die Ausgabe der Institutionen des Theophilos durch C. FERRINI, Berlin-Mailand, 1884-1897, vergessen worden und der neueste Abdruck des griechischen Textes bei ZEPOS, Athen, Bd. III, 1931.

S. 35. A. Vasiljevskij, der Begründer der Byzantinistik in Russland hätte wohl auch eine Erwähnung unter den Erforschern des byzantinischen Rechts verdient.

S. 112. Den besten Text der kirchenrechtlichen Quellen bietet trotz aller Mängel des Werkes oft noch I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta,* Rom, 1864-68.

S. 120. Zur Synopsis und dem Kommentar von Aristinos vgl. noch Zachariä v. LINGENTHAL, *Die Synopsis canonum*, *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.* 1877, S. 1147-63 sowie M. KRAZNOŽEN, *Tolkovateli kanoničeskago kodeksa vostočnoj cerkvi: Aristin, Zonara i Valsamon, Učenija Zapiski der Universität von Jur'ev,* 1911, XIX, S. 65-276. Dieser Aufsatz dient auch für die andern Kommentatoren.

S. 135. Das Zakonnik des Stefan Duschan ist zuletzt von A. Soloviev wieder herausgegeben worden, dessen Ausgabe von 1929, Beograd mir vorliegt.

Ein Anhang, der die Vorreden von 29 Gesetz-und Rechtsbüchern enthält, gibt die Möglichkeit in den Stil der Bücher einzudringen; eine reiche Auswahl von Faksimile zeigt das Bild der ursprünglichen Ausgabe. Verschiedene Indizes vervollständigen das Buch. Es wird jedem, der sich um die Geschichte des rumänischen Rechts bemüht, wegen seiner reichen Angaben und klaren Form von grossem Werte sein.

E. HERMAN, S. I.

Kitab al Huda ou *Livre de la Direction.* Traduction du Syriaque en Arabe par l'Evêque DAVID l'an 1059. Publiée pour la première fois... par Pierre FAHED. Imp. Maronite. — Alep 1935, pag. 19, 416, IX.

Die arabischen Kanonessammlungen sind bis jetzt keinem freundlichen Schicksal begegnet. Nur der Nomokanon des Aṣ Ṣafi Ibn-al ʿAssal ist 1908 in Kairo von Philuthaos Awad und 1927 ebenda in zweiter Auflage für den Gebrauch der koptischen Kirche herausgegeben worden. Für die Kenntnis der andern Sammlungen war man, abgesehen von den mehr oder weniger ausführlichen Beschreibungen der Handschriftenkataloge auf das Werk von Riedel angewiesen, der

das ganze Material übersichtlich zusammengestellt und von manchen Stücken eine deutsche Übersetzung geboten hat.

Zu den von ihm besprochenen, aber bisher unveröffentlichten Sammlungen gehört auch die des Metropoliten David, welche jetzt der Maronit Pierre Fahed herausgibt. Welche Rolle David selbst bei der Abfassung dieses Werkes gehabt hat, darüber waren bis jetzt die Meinungen verschieden. Duval in seiner *Histoire de la littérature syriaque*, 3e éd., p. 168, lässt den Nomokanon von dem maronitischen Metropoliten David verfasst und dann von dem Bischof Thomas von Kaphartabe aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt sein.

Vielleicht stützt sich diese Behauptung darauf, dass der Brief, der dem Werk als Einleitung vorausgeschickt wird und der im Jahre 1058/59 von einem Mönch Josef geschrieben worden ist, in der Pariser Handschrift an einen Bischof Thomas gerichtet ist. Es ist aber bekannt, dass der Name « Thomas » hier erst nachträglich eingetragen wurde, nachdem der Name « David » getilgt worden war.

Auch Baumstark sieht in David den Verfasser, nicht den Übersetzer des Nomokanon; er bezieht das Jahr 1058/59 auf seine Entstehung und glaubt, dass der Mönch Josef in diesem Jahre den David, nicht den Thomas, zur Abfassung des Werkes angeregt habe.

Demgegenüber stellt der Herausgeber jetzt nach dem Zeugnis der Handschriften fest, dass der Brief des Josef an David gerichtet und zur Erlangung einer Übersetzung abgefasst war. Der Text des Briefes spricht klar die Bitte aus, das « Buch der Vollkommenheit », das dem « Heiligen Vater » zugeschrieben wurde, aus dem Syrischen ins Arabische zu übersetzen. Die Antwort sagt genau dasselbe. Demnach kann wohl kein Zweifel mehr darüber herrschen, dass man in David nicht den Verfasser, sondern den Übersetzer zu sehen hat. Dies entspricht auch der Überlieferung der maronitischen Schriftsteller.

Man kennt von dem Nomokanon vier Handschriften, die alle für die Ausgabe benutzt wurden. Zu Grunde gelegt wurde die beste, der Vat. Syr. 133, die Varianten der andern werden im Apparat angegeben. Die Verbesserungen im Text sind durch Klammern bezeichnet. Ausserdem wurde auf den Nomokanon des Aṣ-Ṣafi verwiesen, der in 7 Abschnitten mit der Sammlung des David übereinstimmt.

Die Numerierung weicht etwas von der bei Assemani, Bibl. apost. vat. catal., und Riedel gegebenen ab. Der Herausgeber hat sich streng an die Einteilung der Handschrift gehalten, nur die Zahlen zugefügt.

Die meisten Abschnitte hat der Nomokanon mit den andern arabischen Kanonessammlungen gemeinsam. So sollen nach Riedel die AA. 1-22 eine Überarbeitung der arabischen Kanones von Nicaea sein. Die Überschriften sind aber doch reichlich verschieden. A. 23 enthält nach der Überschrift Kanones des 2. Konzils von Konstantinopel. Ich vermutete danach in ihnen die in den arabischen Handschriften häufig vorkommenden 23 Kanones des Konzils von Konstantinopel, die von Riedel, S. 95-97, 181-183, 303-310 übersetzt und

ausführlich besprochen werden. Tatsächlich sind sie aber davon ganz verschieden und eher von der Art der pseudo-nizänischen Kanones.

AA. 30-35 ist der Brief des Petrus an Klemens, übersetzt bei Riedel S. 165-175. Von A. 36 an folgen dann die Kanones, die sich auch in den griechischen Sammlungen ständig finden. Zunächst die Kanones der Apostel (hier 81), dann der sogenannte Paralleltext (= Apostolische Konstitutionen, lib. VIII, 27-46. Vgl. dazu die gründliche Untersuchung von A. Baumstark, Oriens Christianus I, 1901, S. 127 ff., der auch unsere Sammlung herbeizieht), ferner die Kanones der Konzilien von Nicaea, Ancyra, Neocaesarea, Gangra, Antiochien, Laodicaea, Konstantinopel, Chalcedon und schliesslich Ephesus mit 1 Kanon, d. i. dem ersten Teil des can. 7 der griechischen Sammlungen, wie meist in den arabischen Handschriften. A. 55 bringt noch Kanones von Nicaea, die den hl. Basilius und Gregor zugeschrieben werden. Dann folgen schliesslich AA. 56 und 57 die 130 Kanones der Kaiser Konstantin, Theodosius und Leo, d. i. das Syrisch-römische Rechtsbuch.

Ich bin völlig unfähig, um über den Wert der Ausgabe als solcher ein Urteil fällen zu können. Aber es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, welcher Dienst durch diese Veröffentlichung der Wissenschaft erwiesen wird. Nur durch die Herausgabe der Sammlungen und die Vergleichung der Texte ist es möglich in die dunkle Geschichte der Rechtssammlungen des syrisch-arabischen Orients und in ihr verwickeltes Abhängigkeitsverhältnis volles Licht zu bringen. Der Nomokanon Davids ist aber dazu von besonderer Bedeutung, weil er den Anspruch erhebt, ganz aus dem Syrischen übersetzt zu sein und dabei die Zeit der Übersetzung genau bestimmt, das Jahr 1058/59. Ist also für alle in ihm enthaltenen Stücke das Syrische die Originalsprache gewesen? Hat er zum erstenmal eine arabische Übersetzung von ihnen geboten? Sind die späteren arabischen Sammlungen von ihm abhängig oder sind andere parallele Übersetzungen unabhängig von ihm gemacht worden? Ist die maronitische Überlieferung durch ihn, wenigstens teilweise, zur Grundlage der Sammlungen der Melkiten, Nestorianer, Jakobiten, Kopten geworden? Das sind einige von den Fragen, die mit Hilfe der neuen Ausgabe leichter zu beantworten sein werden und die auf das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen christlichen Religionsgruppen im Orient neues Licht werfen werden. Der Herausgeber hat unsern warmen Dank verdient.

E. Herman, S. I.

Slavica.

MONUMENTA POLONIAE VATICANA. Tomus V. *Series Nuntiaturae Polonae. Alberti Bolognetti Nuntii Apostolici in Polonia. Epistolarum et Actorum. Pars* I, aa. 1581-1582. W Krakowie 1923-1933.

L'Académie des Sciences de Pologne aime les éditions bien faites. Les Akta Unji Polski z Litwą dont nous parlions récemment (Or. Chr. Period. n. 1) avaient demandé vingt ans de travail. Ce second volume de la Nonciature de Pologne suit son prédécesseur à 18 ans de distance, mais M. Boratyński avait déjà commencé à en réunir les matériaux au cours de la première Expédition romaine de l'Académie des Sciences de Pologne en 1891-1894. L'illustre savant polonais, auquel nous devons beaucoup de travaux sur Bolognetti, mourut en 1920. Le Dr Ceslas Nanke fut chargé de continuer les travaux préparatoires à cette édition; il s'arrêta en 1927. Enfin, Edouard Kuntze mena à bon terme cet ouvrage monumental. On ne peut que louer l'Académie polonaise de son ampleur de vision et de la ténacité vraiment extraordinaire avec laquelle elle va au bout de ses vastes projets.

La préface, écrite en latin, est divisée en trois parties: I) fait l'historique de l'édition; on y trouvera d'amples renseignements sur l'activité scientifique de Boratyński et de Vincent Zakrzewski. II) décrit les bibliothèques et archives consultés par la Commission. Il y a tout d'abord les dépôts romains. Mentionnons aussi les collections de Milan, de Venise, de Florence, de Parme et de Modène. Tout près de Modène se trouve l'abbaye de Nonantola où nos savants recueillirent un riche butin. En Italie encore, la bibliothèque de la collégiale de Brisighella. En dehors d'Italie, la bibliothèque capitulaire de Tolède, où nos chercheurs furent amplement récompensés de leur persévérance, et les diverses collections de Pologne. III) étudie « De vita rebusque gestis Alberti Bolognetti usque ad eius adventum in Poloniam ». Quelques intéressants paragraphes sur con caractère et ses aspirations serviront à mieux comprendre les documents.

Enfin, les documents eux mêmes. Il y en a 524, dont beaucoup d'inédits. Le premier document est du 4 avril 1581. Bolognetti arriva en Pologne le 22 juillet, et il écrivit le lendemain au roi. C'est le document n. 26. Le dernier document de l'année est n. 160. On voit donc que la plus grande partie des documents est de 1582. Il y a beaucoup d'inédits, même sur Possevino, et le mérite n'est pas petit si on se rappelle que nos éditeurs comptaient le savant P. Pierling parmi leurs devanciers.

Les documents sont édités de la façon suivante: Numéro, auteur et destinataire, date; court résumé du contenu; indications sur l'en-

droit ou se trouvent la minute de l'original, l'original, les copies, les éditions. Vient enfin le texte, copieusement annoté. Les éditeurs ont identifié tous les noms propres et ajouté tout ce qui était nécessaire à l'intelligence du texte. On se rend compte que quelques unes de ces courtes notes ont fait l'objet de recherches excessivement minutieuses. On ne sait vraiment ce qu'il faut admirer davantage ; l'abondance des documents, l'exactitude jamais prise en défaut de l'érudition, l'élégance de l'édition. Quel bel instrument de travail nous aurons quand toute la Nonciature de Pologne aura été éditée avec cette perfection !

J. LEDIT, S. I.

Ks. Stanisław BEDNARSKI, S. J. *Upadek i Odrodzenie Szkół Jezuickich w Polsce.* Kraków 1933. Wydawnictwo Księży Jezuitów.

Dans un bel ouvrage de 538 pages, le P. Bednarski étudie l'histoire des écoles Jésuites en Pologne depuis le milieu du XVII siècle jusqu'au milieu du XVIII siècle. Il s'est servi de quatre catégories de sources différentes ; en premier lieu (source principale) il étudia les règlements des écoles, leurs programmes d'études, les manuels scolaires et — détail fort important — les notes manuscrites des professeurs et élèves dont il trouva un certain nombre dans les bibliothèques principales de Pologne. Il examina ensuite la correspondance des Directeurs et Professeurs de ces écoles avec leurs Supérieurs Jésuites. Il parcourut en troisième lieu les Catalogues, en particulier les fameux catalogues triennaux qui lui servirent à dresser de belles statistiques. Les journaux de l'époque, enfin, le renseignèrent sur la place que les écoles des Jésuites tenaient dans le mouvement intellectuel de leur époque et sur les controverses auxquelles les diverses méthodes d'enseignement donnèrent lieu. L'auteur ne ménagea pas ses voyages qui le conduisirent successivement dans toutes les bibliothèques principales et même secondaires de Pologne. Nous avons donc ici une étude basée sur une documentation très abondante.

Après quelques remarques sur le système pédagogique de la Compagnie tel qu'il était alors pratiqué en Pologne, l'auteur relève les premiers témoignages sur la décadence des études au milieu du XVII siècle. C'est là un phénomène qu'il rattache à l'histoire générale de son pays. Les Jésuites ne furent pas aveugles à cet état de choses, et ils s'y opposèrent de toutes leurs forces, mais toute la vie intellectuelle de Pologne, à la suite des circonstances politiques qu'on connait, était alors en baisse. Lentement, (et un facteur de cette restauration fut l'influence des écoles françaises où les jeunes religieux polonais vinrent s'instruire, et celle des religieux français envoyés en Pologne) les écoles se renouvellent, et parmi les Jésuites polonais, l'auteur nous fait connaitre toute une pléiade de brillants spécialistes dans les différents domaines de la science et de l'éducation.

Dans la partie centrale de son ouvrage (à partir du ch. VII) l'auteur examine les différentes matières d'enseignement; le latin au ch. VII; au ch. VIII, l'éloquence, et l'auteur parle tout au long de l'influence de Kwiatkiewicz. Au ch. suivant, il nous montre comment le grec fut pour un temps, hélas, abandonné par des esprits trop pratiques, puis remis en honneur pour la consolation des humanistes — chapitre qui ne manque pas d'actualité. Plus importants, peut-être, sont les chapitres consacrés aux mérites des Jésuites pour la langue et le développement des lettres polonaises (p. 238 ss.). L'histoire, telle qu'elle fut enseignée alors, fait l'objet du chapitre X. J'avoue m'être arrêté davantage au ch. suivant consacré aux *Nauki Filozoficzne,* à la philosophie; les polémiques de Gengel, de Kowalski font une lecture fort intéressante. Le P. Bednarski nous parle ensuite de Szadurski, de Lipski, de Jean Chevalier, de Hoszowski, de Lappa, d'autres encore, inconnus, hélas, en Occident et qu'on voudrait au moins voir cités dans les Histoires de la Philosophie. Mais à quoi bon chercher à inventorier toutes ces richesses? Le P. Bednarski nous parle encore de mathématiciens, de savants. Il décrit l'origine du premier observatoire polonais. Un important chapitre est consacré à l'éducation morale et religieuse qui se donnait chez les Jésuites. Quelques pages finales, d'une concision éloquente, résument les conclusions principales et rappellent quelques uns des services rendus par les Jésuites polonais à leur patrie.

L'ouvrage est amplement illustré: 16 illustrations hors texte; neuf tableaux de statistiques, une carte géographique et une très belle table de matières.

J. LEDIT, S. I.

Mikołaj ANDRUSIAK, *Józef Szumlański, Pierwszy Biskup unicki lwowski* (1667-1708). Archiwum Towarzystwa naukowego we Lwowie. Dział B. Tom. XVI. Zeszyt 1. We Lwowie 1931, pp. 212.

Après le synode de Brest (1596) au cours duquel les ruthènes revinrent à l'Eglise catholique, les diocèses de Léopol et de Przemyśl restèrent encore presque un siècle entre les mains des dissidents. Le premier évêque uni de Léopol fut Joseph Szumlański, auquel M. Andrusiak vient de consacrer une importante monographie. La documentation est abondante et très soignée. Dans une introduction de 20 pages, l'auteur enumère ses sources, manuscrites et publiées (il connait les documents romains d'après les copies que la Commission Szepticki fit faire sur les originaux qui sont restés à Rome); il discute les auteurs qui se sont déjà occupés de Szumlański. Il nous donne la première biographie complète de cet important prélat.

Trois parties: I) Szumlański avant son élection au siège de Léopol; II) L'épiscopat de Szumlański. Cette seconde partie est de beaucoup la plus importante pour l'histoire écclésiastique générale.

Quelques paragraphes rappellent les vicissitudes principales de l'Eglise unie, de 1596 à 1676; ils sont surtout inspirés de l'auteur ukrainien Hruševskyj; c'est dire qu'on eût peut-être désiré un guide moins partisan. L'auteur nous parle aussitôt après de Szumlańskyj; il rapporte ses professions de foi: secrètes en 1677 et 1681, publique en 1700. Le « colloque de Lublin » (1680) et le synode du diocèse de Léopol (1694) sont étudiés avec une certaine ampleur. La troisième partie de l'étude traite de l'action politique du prélat uni.

Le mérite principal de cette étude est d'être très documentée. On rencontre ça et là des remarques suggestives; ainsi là où l'auteur fait une distinction entre l'attitude du haut clergé et celle des confréries. Le haut clergé voulait surtout se libérer de l'emprise des laïques, remarque l'auteur non sans justesse. On lira avec beaucoup d'intérêt la description des retours en masse à l'union: 1286 ecclésiastiques en 1701 pour le seul diocèse de Léopol.

J. Ledit, S. I.

Croatia Sacra. Arkiv za Crkveńu Povijest Hrvata n.s 7 et 8. — Zagreb 1934.

L'impulsion que le P. Miroslav Vanino a donnée aux études historiques en Croatie continue à se maintenir. Les fascicules de *Croatia Sacra* (un des périodiques savants dirigés par le professeur de Sarajevo) contiennent souvent des articles qui intéressent directement les études de notre Institut. Signalons, dans le n. 7, l'étude de K. Draganović sur le diocèse *Stjepanska* que l'évêque de Scutari Dominique Andrijaševič, chassé de son diocèse en 1624, réussit à faire créer en Herzégovine méridionale aux dépens d'autres évêques qui lui intentèrent un procès à Rome. Ce procès dura presque six ans. Les documents alors envoyés à Rome montrent dans quel malheureux état se trouvait l'Herzégovine méridionale où, à la suite de circonstances pénibles, beaucoup de catholiques passaient alors à l'orthodoxie dissidente et à l'Islam.

Notons dans le numéro suivant un article de l'ancien élève de l'Institut Oriental le Dr Joseph Jurić sur les efforts de la Sacr. Congr. de Propaganda Fide pour faire imprimer les livres liturgiques avec des caractères uniformes (1627). Un coup d'œil jeté aux nombreux documents publiés en appendice fait voir combien ils sont importants pour l'histoire de la liturgie, surtout glagolitique, et pour l'histoire religieuse et littéraire de diverses régions de la Yougoslavie actuelle. Une étude de K. Draganović sur l'état de l'église catholique en Bosnie et Herzégovine jette quelque lumière sur un problème que le jeune savant bosniaque étudie avec fruit depuis plusieurs années: les raisons des apostasies nombreuses qui attristèrent l'église de son pays au cours des XVIe et XVIIe siècles.

J. Ledit, S. I.

Erich THIEL, *Verkehrsgeographie von Russisch Asien.* — Ost Europa Verlag, 1934, pp. 324.

On sait que le problème des transports est l'un des plus importants pour le gouvernement de l'U. R. S. S. C'est que les moyens de communication, pour une grande partie du territoire, ne sont pas encore pleinement développés. On risquerait d'autre part d'exagérer en croyant que les vastes provinces de Sibérie sont encore trop isolées. Aussi, on lira avec intérêt l'étude de M. E rich Thiel sur la géographie des transports de la Russie asiatique, étude qui nous apporte de nombreuses statistiques, et des renseignements de toute sorte. L'ouvrage est divisé en deux parties: dans la première il est question de problèmes généraux: l'auteur étudie l'influence du climat sur les transports (régions où la neige et la glace persistent davantage etc.), la densité de la population, les différentes ressources du pays etc. La deuxième partie est spéciale. L'auteur étudie : *a*) le transport par voies fluviales et maritimes; *b*) les moyens de communications par terre, les routes en premier lieu, et cette partie de l'étude est peut-être la plus neuve, puis les chemins de fer: le Transsibérien et les chemins de fer du Turkestan; *c*) le transport par avion. Enfin, une courte étude sur les postes et télégraphes. L'étude est toujours très précise. Ainsi, la période de navigation des fleuves est exactement indiquée; de même le densité du trafic; les différentes catégories de routes et la quantité de tonnes que les automobiles y transportent, ont été soigneusement notées etc. Le livre, bien entendu, n'est pas fait pour être lu d'une traite, mais on le consultera avec fruit si l'on veut se documenter sur les transports en Russie asiatique.

J. LEDIT, S. I.

Islamica.

Miguel ASÍN PALACIOS. *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano.* Tomos I y II. Madrid, impr. de Estanislao Maestre, 1934-1935. (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie A. Número 2). — 4°, tomo I, 532 págs., tomo II, 565 págs. Cada tomo, ptas. 25.

Il fine di quest'opera è « prima di tutto di esporre la spiritualità di Al-Ghazzālī e poi di indicare il suo senso cristiano », seguendo principalmente l' 'Iḥyā, Vivificazione delle scienze religiose, il capolavoro di Al-Ghazzālī. Dopo una introduzione nella quale l'Au-

tore nota i lavori fatti in questo campo dal Nau, viene il catalago bibliografico su Al-Ghazzālī. Un cenno biografico ci ricorda la vita del celebre asceta e mistico musulmano, i suoi primi studi dall'Imano Al-Ḥaramayn, la sua crisi religiosa, dalla quale viene liberato per mezzo dell'illuminazione divina, e quindi quella vita di ascetismo e di apostolato dell' Islam, non meno celebre per le austerità che per le opere nelle quali versò le sue idee riformatrici.

Prima di esporre l'ascetica alghazzaliana, il Sig. Asín analizza brevemente la sua dogmatica. Al-Ghazzālī non disprezza la filosofia, bensì il suo abuso, e preferisce un moderato eccletticismo. Di tendenze ortodosse, Al-Ghazzālī aderisce generalmente alle tesi provate. Il Sig. Asín tende ad una esegesi conciliativa, e fa rilevare il senso cristiano di Al-Ghazzālī in molti problemi teologici, come per es. nella questione della salvazione degli infedeli e nella conciliazione dell'onnipotenza divina con la libertà umana. Parimenti fa risaltare la somiglianza di Al-Ghazzālī non solo con S. Tommaso, ma anche con l'apologetica realistica moderna.

Finita l'esposizione dogmatica, il Sig. Asín passa all'analisi dell'ascetica. Seguendo Al-Ghazzālī, dedica un capitolo alla morale religiosa, un'altro all'ascetica purgativa generale e undici a quella speciale, consacrati allo studio di altrettanti vizi. Il secondo volume tratta della via unitiva. Nel primo capitolo viene esposta la necessità di questa via, i suoi gradi, le sue origini cristiane e le leggi psicologiche che la reggono. Gli otto capitoli seguenti riguardano rispettivamente le virtù della penitenza, della pazienza, della gratitudine ai benefizi divini, della speranza e del timore, della povertà, della rinunzia al mondo, dell'abbandono nelle mani di Dio e dell'amore verso di Lui.

È impossibile dare ragione del ricchissimo contenuto spirituale di questi due libri. Mi limiterò a passare in rassegna alcune caratteristiche dell'ascetica alghazzaliana. In primo luogo lo schema: « Di ciascun vizio esamina la sua definizione essenziale, le varie specie che lo compongono, le cause psicologiche che lo determinano o lo motivano e i rimedi da applicarsi per sanarlo. Di questi rimedi alcuni sono pratici, cioè consistenti in determinati esercizi imposti al devoto per raffrenare l'impeto della passione corrispondente; altri sono teoretici e si riducono alla meditazione attenta sulla bruttezza di ciascun vizio, e sui danni morali che esso produce nell'anima. Per facilitare questa meditazione, ogni capitolo è preceduto da un lungo prologo pieno di sentenze alcoraniche e di testi ascetici attribuiti a Maometto o ai suoi compagni o a grandi maestri di spirito » (pag. 202).

Analogo è il metodo seguito nella via unitiva, riguardo a cui Al-Ghazzālī in ciascuna virtù considera separatamente i suoi tre elementi: intellettuale, emozionale e pratico.

La spiritualità alghazzaliana si distingue per una fine e sottile osservazione psicologica. Fra gli innumerevoli esempi basti ricordare il consiglio, che secoli più tardi riveste tanta importanza nell'ascetica

di S. Ignazio di Loyola, di esaminare tutto il processo dei pensieri, per evitare che si insinui la tentazione dietro i momenti di vero fervore (I, 390).

Caratteristiche di Al-Ghazzālī sono la sua moderazione, l'equilibrio e il senso pratico, la solida base filosofica su cui appoggia la sua dottrina, la sua chiarezza e precisione, a volte perfino eccessiva, e la sua elevata spiritualità. Guidato da questa inizia l'impresa di vivificare tutti i precetti canonici, cavando dalla lettera morta il midollo spirituale con applicazioni di senso puramente religioso. Destano gradita sorpresa le sue delicate pagine riguardo al matrimonio, che si direbbero ispirate a S. Paolo. Pregne di spiritualismo e di senso cristiano sono pure le sue descrizioni della bontà divina e le espressioni con cui presenta l'unione con Dio come il migliore rimedio contro la tentazione.

Il secondo volume, cioè quello sulla via unitiva, sa di cristianesimo ancora con più accentuazione che il primo, s'intende. Difficilmente si troverà in tutto l' *'Iḥyā* un trattato che accusi più evidentemente le sue origini cristiane e monastiche, che quello sulla povertà volontaria. Tuttavia quello sull'amore di Dio, per la sua ampiezza, più della quinta parte del volume, e per la sua elevatezza di concetti e delicatezza di sentimenti, porta la palma sopra tutti gli altri. « E così si spiega come Raymundo Martín non abbia avuto nessuno scrupolo di approfittare della dottrina di questo trattato alghazzaliano per esporre il senso e dimostrare la verità del XII articolo del credo cattolico: che la somma felicità dell'anima consiste nella visione beatifica » (II, 557). (La citazione stessa di R. Martín si trova alla pag. 469).

La dottrina dell' *'Iḥyā* distrugge, secondo il Sig. Asín, la persuasione comune che l' Islam sia refrattario all'amore di Dio. « L'essenza dell'amore di Dio per l'uomo consiste, dice Al-Ghazzālī, in una approssimazione o avvicinamento, perchè Dio non può amare, come fa l'uomo, per lucrare alcun bene o perfezione che gli manchi. E quasi un amore metaforico e non reale, al contrario dell'amore dell'uomo per Dio. Tale avvicinamento però, benchè puramente qualitativo, è il preambolo dell'unione trasformatrice, poichè la prossimità finisce per convertirsi in immanenza, quando l'anima, purificata già da tutte le qualità bestiali, feroci e sataniche, si va rivestendo di quelle divine ed elevando gradatamente verso Dio, che alla fine si manifesta all'anima e abita in essa come nella sua propria dimora, poichè giunge ad essere l'udito con cui essa sente e l'occhio con cui vede. Al-Ghazzālī non poteva alludere più chiaramente alla dottrina di S. Giovanni e di S. Paolo sopra l'unione mistica: *Vivit vero in me Christus. Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* » (II, 558).

Si deve essere grati al Sig. Asín che ha scoperto ai profani la ricchissima miniera della spiritualità alghazzaliana, riferendola nello stesso tempo alla sorgente donde essa emanò. Quelli, che sono famigliarizzati con le opere del Sig. Asín, riconosceranno in questa il

suo perfetto dominio della tecnica del tradurre, la sua sicurezza ed equilibrio nell'interpretazione dei passi difficili, le sue brillanti sintesi come pure la sua maestria nell'uso della prosa, che fluisce nitida e disinvolta così nella traduzione come nei passi di composizione originale.

E. LATOR, S. I.

GUIDI MICHELANGELO. *Storia della religione dell'Islam.* Dal vol. II della *Storia delle Religioni* diretta da Pietro Tacchi Venturi S. I. Torino, Unione Tip.-Editrice, 1935-XIII.

Compendio denso e sostanzioso in cui con luminosa sobrietà vien esposta la genesi storica dell' Islam come pure il suo contenuto religioso. Prima di cominciare la sua monografia il professore Guidi dà un breve elenco della bibliografia intorno ai singoli temi da lui trattati; ma l'esposizione stessa dell'argomento rivela le sue ampie conoscenze della letteratura islamologica.

L'opera si compone dei seguenti capitoli: L'Arabia prima dell' Islam. Maometto e il suo messaggio religioso. L' Islam, fuori d'Arabia, alla conquista del mondo. Lo sviluppo dell' Islam dalla morte di Maometto fino alla sintesi di Al-Ashᶜarī († nel 965) e di Al-Ghazzālī (nel 1111); le tre direzioni di vita religiosa. La sintesi di Al-Ashᶜarī e di Al'Ghazzālī e la vita posteriore dell' Islam. Esposizione dell'odierno sistema religioso islamico.

La trattazione del prof. Guidi è ben altro che un semplice catalogo di fatti e di idee; essa è tutta pervasa da un profondo senso filosofico. La descrizione stessa dell'Arabia preislamica serve all'autore per far vedere fino dal principio l' intenso influsso esercitato dall'arabismo e dal cristianesimo sulla religione islamica.

Intorno all'origine dell' Islam e della sua mistica il Guidi, respinte le opinioni estreme ed unilaterali, pone la sua tesi, moderata, e che sembra adattarsi meglio all'atmosfera storica: l'equilibrio, diverso a seconda dei casi, tra l'arabismo e gli elementi di cultura straniera. Determinare la dose dei singoli elementi sarebbe interessante, ma pure difficile.

Trattando della persona di Maometto, tralascia la tesi già fuori di moda dell'*impostore;* riconosce invece il suo patriottismo e una certa religiosità, sebbene imperfetta, e mette in rilievo l' impronta caratteristica data all' Islam dal suo fondatore e rimasta attraverso tutta la sua storia.

Non minore interesse desta lo studio sull' influsso complesso delle tre direzioni, dogmatica, giuridica ed ascetico-mistica nella formazione della legge islamica. È pure degna di menzione la storia e l'analisi della *shīᶜah* come fattore importante nell'evoluzione dell' Islam.

Brevemente annovera il G. i principali focolari di movimenti modernisti o modernizzanti entro l'Islam.

L'ultimo capitolo, che si occupa del contenuto odierno dell'Islam, è un'elenco chiaro e conciso della legge e della dogmatica musulmana. Ivi vengono anche abbozzate le linee generali dell'ascetica, in cui, pure riconoscendo la sua inferiorità, appaiono anche i frutti coltisi o da cogliersi in seguito alla spinta vivificatrice di Al-Ghazzālī. Si chiude il trattato con delle brevi considerazioni sul sistema politico e la propagazione dell'Islam.

E. LATOR, S. I.

Ibn ṬUFAYL (Abū Bakr Muḥammad Ibn ʿAbd al-Malik), *El Filósofo autodidacto* (Risāla Ḥayy ibn Yaqẓān). Nueva traducción española por Angel GONZÁLEZ PALENCIA (Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie B. Núm. 3). Madrid, E. Maestre, 1934. In-8°, 201 pp. Precio 5 ptas.

Essendosi esaurita la traduzione spagnola del 1900 del « *Filósofo autodidacto* », il Sig. González Palencia ha giudicato opportuno facilitare ai lettori il testo del celebre romanzo filosofico. La traduzione è basata sul testo arabo edito criticamente da Gauthier nel 1900, mettendo ancora a profitto le moderne interpretazioni della terminologia tecnica sul sofismo e la filosofia.

La traduzione è preceduta dalla biografia di Ibn Ṭufayl, da un riassunto del romanzo e da una sintesi del fine primordiale della medesima: risolvere la gravissima questione delle relazioni tra la religione e la filosofia.

La traccia del romanzo, divulgato sotto il titolo di « *Filosofo autodidatta* » dall'edizione di Pococke nel 1671, è conosciutissima: un bambino abbandonato in un'isola deserta, coi propri sforzi acquista le cognizioni pratiche e speculative fino ad elevarsi all'unione mistica. In questa occasione Ibn Ṭufayl passa in rassegna le idee mistiche di vari pensatori mussulmani.

Seguendo le erudite investigazioni del Sig. García Gómez, il traduttore può notare le singolari coincidenze del « *Filósofo autodidacto* » e del « *Criticón* » con un canto arabo che dovette correre tra i « moriscos » aragonesi.

E. LATOR, S. I.

AL-ŠAQUNDĪ (Abū-l-Walīd Ismā'īl ibn Muḥammad). *Elogio del Islam español* (Risāla fī faḍl al-Andalus). Traducción española por Emilio GARCÍA GÓMEZ. = Publicaciones de las Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada. Serie B. Núm. 2). Madrid, E. Maestre, 1934. En-8°, 123 pp., 4 ptas.

È stata una buona idea del Sig. García Gómez il dare a conoscere questo gioiello della letteratura andalusa, non mai tradotta integralmente, per quanto sappiamo, in nessuna lingua europea. Nell'introduzione il Sig. G. G. riunisce gli scarsi dati biografici dell'autore raccolti dallo storiografo granatese Ibn Sa'īd al-Magribī e tramandati da Al-Maqqārī insieme al brano letterario. Egli discute la *nisba* di al-Šaqundī e allude al testo della sua produzione letteraria perduta o dispersa in antologie.

Due parti o aspetti indica il Sig. G. G. nella *Risāla:* la polemica e l'apologetica. Nella prima parte si confutano gli argomenti, reali o fittizi, in favore della supremazia dei bereberi sopra gli arabi. La parte apologetica si diffonde in elogi degli Andalusi. È ancora possibile distinguere in essa un'antologia poetica e una descrizione delle città di Spagna.

La bibliografia è abbondante, sia di opere relative al *Risāla,* sia di pubblicazioni che servono di strumento adatto per il suo studio. Nella traduzione stessa il Sig. García Gómez si distingue per la purezza e la vivacità di espressione, in cui segue le orme del Maestro, il Sig. Asín. Sopra tutto si deve notare la felicità con la quale supera gli ostacoli del verso, di cui è pieno l'opuscolo.

Accompagnano il testo note abbondanti, ma sobrie, in maggioranza dichiarative dei nomi propri personali e geografici.

Seguono la traduzione indici di persone, di luoghi, di libri, e di voci arabe spiegate nel testo.

E. LATOR, S. I.

Historica et varia.

Gabriel HANOTAUX, *Histoire de la Nation Égyptienne.* Tome III. *L'Égypte ptolémaïque,* par Pierre JOUGUET. *L'Égypte romaine,* par Victor CHAPOT. *L'Égypte chrétienne et byzantine,* par Charles DIEHL. — Paris, Plon, [1933]. Un vol. in-4°, 573 pp., XII pll., nombreuses illustrations dans le texte.

Le troisième volume de l'*Histoire de la Nation Égyptienne* comprend — on vient de le voir par le titre — trois parties. La dernière seule se rapporte à nos études et nous retiendra ici. C'est un

tableau, tracé par un maître, en quelque cent cinquante pages, de l'histoire de l'Égypte du IVe au VIIe siècle.

Deux questions ont surtout retenu l'attention de l'auteur : la vie religieuse en Égypte aux IVe et Ve siècles ; le gouvernement et l'administration de l'Égypte byzantine au VIe siècle. La première est traitée dans les deux premiers chapitres, où nous trouvons une image colorée, vivante, pittoresque parfois, de la naissance et du développement de la vie monastique, de l'origine et des péripéties diverses des luttes religieuses qui emplirent ces deux siècles et mirent aux prises ariens et orthodoxes, monophysites et dyophysites — sans oublier les dernières batailles livrées au paganisme vaincu. En tout cela, l'auteur suit principalement Mgr Duchesne. Peut-être trouvera-t-on que les événements sont vus un peu trop du dehors, et qu'un juste désir de simplification amène parfois à négliger des nuances importantes. C'est ainsi que l'on a quelque part (p. 447) l'impression que la doctrine christologique de Dioscore serait identique à celle de saint Cyrille.

Le chapitre sur l'administration de l'Égypte byzantine doit beaucoup — M. Diehl tient à nous en avertir — à l'ouvrage bien connu de Mlle G. Rouillard. Mais, dans les chapitres suivants, sur la vie en Égypte et le gouvernement de l'Égypte, nous retrouvons l'historien sagace, pénétrant et lucide à qui nous devons tant de pages attachantes sur la vie byzantine, sur le développement de l'art byzantin et sur le gouvernement de l'empire. D'un grand intérêt sont les paragraphes consacrés à l'art chrétien d'Égypte et spécialement à l'art copte.

C'est à cet art aussi qu'est réservée une bonne part de l'illustration. Que dirons nous de cette partie de l'ouvrage, où la volonté de l'auteur a dû se plier aux exigences d'un programme imposé?

Dans cette section, comme dans tout l'ensemble de l'ouvrage, deux séries d'images constituent l'illustration : des planches hors texte en couleurs, dont nous louons sans réserve le choix et l'exécution : peintures coptes et surtout tissus historiés, rendus avec une vérité parfaite. L'autre série, plus abondante, se compose de dessins au trait, qui veulent imiter des bois, dans le texte. Le procédé est en vogue aujourd'hui et, du point de vue purement bibliophilique, on doit reconnaître qu'il s'allie à merveille à la typographie. Du point de vue documentaire il semble qu'on puisse faire des réserves. Par un tour de force, beaucoup de ces gravures parviennent à rendre l'impression de l'original, dans les reproductions de peintures (p. 403, 445), de tissus (p. 481, 537), quelquefois de paysages (voir surtout le couvent de Sainte-Catherine en tête du chapitre Ier). Mais pour certains objets, comme les miniatures, les ivoires, les marbres, les détails d'architecture, il est difficile d'obtenir ainsi autre chose qu'une représentation schématique. Les artistes vont nous traiter de « philistin », mais nous préfèrerions des photographies hors texte aux dessins qui nous sont donnés de tel ivoire (p. 455) ou miniature (p. 457), ou des ruines de Saint-Ménas (p. 442, 500 et surtout 509).

G. DE JERPHANION, S. I.

P. AMBROSIUS A S. THERESIA, O. C. D., *Hierarchia Carmelitana seu series illustrium praesulum ecclesiasticorum*. I. De episcopis ecclesiae Ispahensis in Persia. II. De praesulibus ecclesiae Babylonensis. Romae 1933-34. Apud Curiam Generalitiam. 40, 60 pag.

Die zwei Sonderhefte, Auszüge aus den *Analecta Carmelitarum Discalceatorum* (vol. VI, VII, VIII, IX), vom Ordensarchivar P. Ambrosius verfasst. sind ein guter Beitrag zur Geschichte des katholischen Apostolats in Persien und Mesopotamien. Sie enthalten kurze Lebensbilder von 17 Bischöfen oder Apostolischen Vikaren des Karmeliter-Ordens und heben die Erfolge und Schwierigkeiten des Apostolats im Osten hervor. Unter den Bischöfen Ispahans ragen hervor *Iohannes Thaddaeus a S. Elisaeo, Roldan* (1632-33); obwohl er auf der Reise starb, verdient er doch ehrenvolle Erwähnung, weil er schon vor seiner Bischofsweihe als Missionsoberer segensreich wirkte und auch das Vertrauen des persischen Schahs genoss, der ihn mit einer Gesandtschaft an den polnischen König und an den Papst betraute (1610). Bischof *Elias a S. Alberto, Mouton* (1693-1708) gewann nicht wenige Armenier für die katholische Kirche, darunter den Bischof von Iulfa, und hinterliess mehrere Schriften oder Übersetzungen für das Apostolat unter den Armeniern.

Der Bischof von Babylonien (Bagdad) *Dimas a Cruce, Tonelli* (1634) ist hier wegen seiner Missionsmethode zu erwähnen; er schrieb schon vom Iahr 1618 ab wiederholt seinem P. General, er möge ihm und seinen Gefährten von der römischen Kurie die Vollmacht erbitten, die hl. Messe in armenischer oder arabischer Sprache lesen zu dürfen. Die Propaganda gewährte am 17. April 1624 unter bestimmten Bedingungen den Karmeliten Persiens die hl. Messe in arabischer Sprache. *Bernardus a S. Theresia, Duval* (1638-69) darf unter die ersten Gründer und Wohltäter des berühmt gewordenen Pariser Seminars für die auswärtigen Missionen gerechnet werden. Eine aussergewöhnliche Bedeutung hatte das Wirken des Bischofs *Emmanuel a S. Alberto, Baillet* (1728-73). Er war 45 Iahre in leitender Stellung in Bagdad; 1728-33 als Provicar, 1733-42 Apostolischer Vikar, 1742-73 Bischof. Er konnte in seinem lehrreichen Bericht an Papst Benedikt XIV im Iahr 1753 melden: « Anno millesimo septingentesimo vigesimo octavo mense Martio Roma discessi Babyloniam petiturus, quo tempore erant in ea Dioecesi circiter sexaginta millia Catholicorum. Itaque spatio viginti sex annorum accessit portio quadraginta millium vocatorum in gremium Ecclesiae, laboribus Missionariorum, Capuccinorum, Dominicanorum, Carmelitarum Discalceatorum, Alumnorum Collegii de Propaganda Fide, et Cleri Patriarchae Ioseph, et Episcopi Marcar civitatis Mardin ». Er starb als Opfer der Liebe an der Pest (1773).

Schon aus diesen Ausführungen erhellt, wie nützlich diese Schriften des gelehrten Karmeliten P. Ambrosius sind. Ein Grundzug

zeichnet sie aus, die geduldige Ausnützung des gedruckten und archivalischen Schrifttums besonders seines Ordens, um zuverlässige Nachrichten für die einzelnen Lebensbilder zu bieten. Soweit von ihm Quellen aus dem Archiv der Secretaria Brevium (Vatikan) und der Propaganda herangezogen werden, hat der gelehrte Franziskaner Leonhard Lemmens gründliche Vorarbeiten geleistet in seiner *Hierarchia Latina Orientis* (1622-1922), *Orientalia Christiana* I, II (1923-24).

G. HOFMANN, S. I.

P. AMBROSIUS A S. THERESIA, O. C. D., *Chronicon Bassorensis Missionis Carmelitarum Discalceatorum annis* 1733-1778. Romae 1934. Apud Curiam Generalitiam. 105 pag.

Diese Ausgabe, ein Sonderdruck aus den *Analecta Carmelitarum Discalceatorum* (vol. VIII, IX), ergänzt in glücklicher Weise die Veröffentlichung des Professors Hermann Gollancz. Dieser gab im Iahr 1927 die lateinisch abgefasste Geschichte der Karmeliten-Niederlassung Bassora (am Persischen Golf) zwischen 1623 und 1733 unter dem Titel heraus: *Chronicle of events betwen the years 1623 and 1733 relating to the settlement of the Order of Carmelites in Mesopotamia* (Bassora). P. Ambrosius schickt seiner Ausgabe eine gute Einleitung über die Verfasser voraus. Er weist nach, dass der erste Teil (1733-69) vom P. Angelus Felix a Spiritu S., Bevagna stammt; dieser weilte in Bassora 1752-69 und war während dieser Zeit zweimal Ordensoberer, er starb in Surate 1788. Fortgesetzt wurde die Chronik von seinem Ordensbruder P. Fulgentius a S. Maria, einem geborenen Rheinländer; er kam 1775 nach Bassora, wurde 1780 Provinzialvikar Persiens und 1780 Apostolischer Vikar Babyloniens (Bagdad) bis zu seinem Tod 1803 in Bassora. Wieweit er die Geschichte fortführte, ist nicht bekannt; die Chronik bricht mit dem Iahr 1778 ab.

Über den Inhalt dieser Aufzeichnungen lässt sich folgendes sagen. Sie sind teils Angaben über neuankommende Karmeliten oder durchreisende Missionare, auch anderer Orden, teils Berichte über die Gebäude des Klosters und der Kirche, über Erfolge und Schwierigkeiten der Seelsorge, über die Handelsgesellschaften der Holländer und Engländer, über die Beziehungen zu den Konsuln der Franzosen, Engländer, Holländer, über Kriegserlebnisse, und andere Unglücksfälle (Überschwemmung, Pest, Hungersnot). Die Chronik ist grossenteils anekdotenhaft, was ihren Reiz trotz der teilweise unvollkommenen Sprache erhöht. Es spricht aus ihr grosse Liebe zur Wahrheit; die Fehler einzelner Ordensleute werden nicht verschwiegen. Der Herausgeber erläuterte in Anmerkungen den Text und bot diesen, sowie er ihn in seiner 1898 verfertigten Abschrift vorfand; die Urschrift wurde von P. Petrus a Matre Dei, Ruiz de Brizuela

zu Bagdad aufgefunden; ihm gebührt das Verdienst, eine Abschrift durch seinen Ordensbruder F. Ambrosius a Virgine Gratiae veranlasst zu haben. Grammatikalische Fehler liess der Herausgeber stehen. Hierüber kann ihm kein Vorwurf gemacht werden, jedoch methodisch wäre dies nicht notwendig, wenn in der Einleitung eine entsprechende Bemerkung eingeschaltet wäre.

G. HOFMANN, S. I.

Monumenta Musicae Byzantinae ediderunt CARSTEN HÖEG, H. J. TILLYARD, EGON WELLESZ. Vol. I. *Sticherarium* codex Vindobonensis Theol. Graec. 181. Copenhague, 1935, Levin et Munksgaard.

Quod erat in votis omnium, hoc demum felici fortuna inceptum est. Musicae byzantinae, quae et in Oriente graeco tantam partem habuit et in musicam occidentalem Medii Aevi non levem influxum exercuit, licebit tandem et monumenta et transcriptiones prae manibus habere. Etenim cum ope eruditorum Tillyard et Wellesz explicatio signorum musicalium quae in codicibus byzantinis asservantur excogitata esset, conditus est Coetus Academicus Internationalis (*Union Acadêmique Internationale*), qui editionem monumentorum musicae byzantinae qua par est peritia compararet.

Thesauri musicae byzantinae in duplici serie edentur. Altera, quae appellatur « *Monumenta* », textus ipsos musicae byzantinae prout in manuscriptis exstant publici iuris faciet. Altera autem, cuius nomen « *Subsidia et Transcripta* », continebit tum transcriptiones signorum tum etiam studia quae ad musicam byzantinam propius accedunt. Illud autem notandum est, in « *Monumentis* » praeter textus musicales etiam tractatus de arte musicali a byzantinis conscriptos prodituros esse.

Iam vero volumen hoc ingentis molis atque typographica arte perpolitum quod recensemus, est primus quasi lapis « *Monumentorum Musicae Byzantinae* ». Post praefationem, in qua et ortus et scopus huius « Corporis » breviter exponuntur, venit introductio critica. Explicatur in ea quid sibi velit « Sticherarium » et quot eius genera: denique describitur codex ille Vindobonensis Theol. Graec. 181, qui in principio saeculi XIII exaratus est. Legitur postea index analyticus codicis. Liber ipse constat imaginibus phototypicis totius codicis Vindobonensis.

Pretium igitur voluminis in eo quam maxime reponendum est quod et lectionem signorum musicalium celebris manuscripti et consequenter eorum interpretationem permittat. Porro supra lineam verborum currit per totum antiquum manuscriptum linea constans diversis signis musicalibus, quae sine dubio verba subscripta afficiunt. Quod autem ad modum notandi signa musicalia attinet, dicendum est primam tempore fuisse apud byzantinos notationem sic dictam « ec-

phoneticam », deinde autem notationem phoneticam dividi secundum ordinem temporis in tria genera : palaeobyzantinam, mediobyzantinam et neobyzantinam. Codex Vindobonae, qui in hoc volumine editur, habet notationem « mediobyzantinam », quae etiam, quia « pneumata » amat rotunda, appellatur « notatio rotunda ».

Merito putant Editores non licere editionem « criticam » sticherarii componere, sed ad studium signorum musicalium id potius expedire, ut facsimile phototypicum characteristici codicis praebeatur. Sic enim ad difficillimum laborem interpretationis signorum tutior via aperitur.

Nemo non videt haec « *Monumenta* » ad historiam musicae immo et culturae byzantinae esse prorsus necessaria. Quid plura? Afferent haec cantica byzantina non solum incrementum musicae sacrae byzantinae nostri temporis, sed etiam nova germina inspirationis omnibus cultoribus artis musicae. Quare nihil restat nisi ut Editoribus fausta quaeque in tanto opere perficiendo exoptemus.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Docteur F. BRUNET, médecin général de la Marine nationale. *Médecine et thérapeutique byzantines. Œuvres médicales d'Alexandre de Tralles, le dernier auteur classique des grands médecins grecs de l'Antiquité.* Tome Ier. *Alexandre de Tralles et la médecine byzantine.* — Paris, Geuthner, 1933. Un vol. in-8°, III-296 pp.

Le présent volume est destiné à servir d'introduction à une édition et une traduction de tout ce qui nous reste de l'œuvre d'Alexandre de Tralles. Cet homme, on le sait, a réuni tout ce que l'Antiquité avait accumulé de connaissances médicales, et il y a ajouté un grand nombre d'observations personnelles, recueillies au cours de multiples voyages à travers l'empire — probablement, pense M. Brunet — en qualité de médecin attaché aux armées byzantines. Son œuvre a eu, au moyen âge, une grande influence sur la médecine tant occidentale qu'orientale, et elle a connu de nombreuses traductions, en latin, en arabe, en syriaque. Mais elle a pour nous un autre intérêt; car, sur quantité de points étrangers à la médecine, elle reflète les idées et les mœurs du VIe siècle. L'auteur nous est, d'ailleurs, sympathique du seul fait qu'il est le frère d'Anthémins, l'ingénieur de génie à qui nous sommes redevables de Sainte-Sophie. Aussi accueillons-nous avec joie l'entreprise de M. Brunet. Le présent volume nous retrace ce que l'on peut savoir de la biographie d'Alexandre et nous présente un tableau des sciences biologiques, de la médecine, de la thérapeutique et de la pharmacie au VIe siècle. Souhaitons de voir promptement la suite, c'est-à-dire l'œuvre même d'Alexandre. Hélas! l'expérience montre qu'aujourd'hui, pour certaines maisons d'édition, il est plus facile d'entreprendre des publications que de les mener à terme.

G. J.

M. Каровець ЧСВВ., *Велика реформа Чина Св. Василія 1882 р.* Жовква, ч. 1 и 2, 1933, ст. 225, 202.

Im Jahre 1932 waren 50 Jahre verflossen, seitdem die Reform des Basilianerordens in Galizien begonnen hatte; ein halbes Jahrhundert, in dem der Orden sich innerlich erneuern und bereits reiche Früchte hervorbringen konnte. Diese Jubelfeier veranlasste den Basilianerpater M. Karovets, eine Geschichte dieser Reform zu schreiben, von der bis jetzt die zwei ersten Bändchen erschienen sind, ein drittes, abschliessendes, noch folgen soll. Das erste Bändchen, dem eine Anzahl Abbildungen beigegeben sind, beginnt mit einem Ueberblick über die Vergangenheit des Basilianerordens in Polen. Um die Union sehr verdient, sah der Orden die Zahl seiner Klöster wachsen, bis sie 1772 202 zählten. Aber der Josephinismus in Oesterreich, und schlimmer noch die rücksichtslose Unterdrückung in Russland führten zu einem Niedergang, so dass im Jahre 1882 nur noch 14 Klöster, alle in Oesterreich, bestanden. Noch bedenklicher war, dass auch der Geist des Ordens, besonders unter den jüngeren Mitgliedern gelitten hatte. Man wird es immer als ein grosses Verdienst des Provinzials Klemens Sarnicki anerkennen müssen, dass er sich entschloss, unter diesen Umständen um eine Reform des Ordens durch die Jesuiten zu bitten.

Für einen Orden ist es stets ein heroischer Entschluss, einem andern die eigene Reform anzuvertrauen. Dazu kam in diesem Fall nicht nur, dass die Jesuiten dem lateinischen Ritus, die Basilianer dem ruthenischen angehörten, sondern auch dass die ganze Frage gleich politisch ausgenutzt wurde. Die ganze russenfreundliche Richtung unter den Ukrainern, die von Moskau für seine Zwecke geleitet wurde, stand dem Plan natürlich äusserst feindlich gegenüber; aber auch andere Kreise, die Rom und besonders die Jesuiten mit Misstrauen betrachteten, die liberalen Gruppen, ein Teil der Intelligenz, ja auch Priester suchten gegen die angebliche Vergewaltigung, Polonisierung, Latinisierung die öffentliche Meinung mobil zu machen. Die Veröffentlichung der päpstlichen Bulle, die die Reform anordnete, rief einen Sturm in der galizischen Presse hervor. P. Karovets geht mit grosser Sorgfalt und Genauigkeit vor, er lässt die Urkunden selbst sprechen, behandelt an ihrer Hand den Zustand vor dem Beginn der Reform, die oftmals schwierigen Verhandlungen zwischen Basilianern, Jesuiten, den ruthenischen Bischöfen, dem Heiligen Stuhl und schliesslich der österreichischen Staatsregierung. Gewonnen hätte die Darstellung noch, wenn der Verfasser sich mehr an die zeitliche Abfolge der Ereignisse gehalten und ihren Gang nicht so häufig durch länger ausholende Exkurse unterbrochen hätte. Aber auch so gewinnt man ein lebendiges Bild der Geschehnisse, die im zweiten Bändchen mit der Uebernahme des Noviziates von Dobromil durch die Jesuiten abschliessen. Hoffentlich wird uns der Verfasser bald die Fort-

setzung seines Werkes schenken, dessen Gegenstand nicht nur für die Geschichte seines Ordens, sondern für die der ganzen ukrainischen Kirche bedeutungsvoll ist.

E. HERMAN, S. I.

C. DE CLERCQ. *Les Eglises unies d'Orient.* (Bibl. cath. des sciences rel.) Paris, 1934. 160 pages.

Nos catholiques connaissent trop peu les églises et les chrétiens d'Orient; souvent même ils ignorent qu'il existe des églises orientales *catholiques;* pour un grand nombre, oriental et schismatique sont des synonymes. C'est donc avec joie que nous faisons connaitre ce livre sur les églises unies d'Orient. Il est petit de format mais riche en informations; l'auteur, formé par de fortes études, a pû compléter celles-ci et les mettre au point lors d'un récent voyage dans le Proche-Orient.

Un premier chapitre, remarquable par sa concision, sa précision et sa largeur de vue, nous renseigne sur les relations qu'entretiennent les églises unies entr'elles, avec le Saint-Siège, avec les églises dissidentes du même rite, et sur leur organisation intérieure. Ensuite l'auteur passe en revue toutes ces églises, une à une, celle des Grecs, des Melkites, des Bulgares, des Arméniens, des Syriens etc. Après un court aperçu historique il esquisse en quelques traits la situation actuelle et donne les statistiques pour chacune d'elles; il relève plus particulièrement ce qui concerne l'organisation hiérarchique et le droit ecclésiastique. Nous avons là le résultat d'une enquête objective, bien présentée et aussi complète que possible; un tableau d'ensemble dans lequel a été noté avec soin le chiffre qu'atteignent les émigrés de beaucoup de ces églises, termine avantageusement le livre.

Il est évident que tout ne se trouve pas dans ce travail; mais qui oserait reprocher à l'auteur de n'avoir pas dit davantage en 160 pages si on voulait un livre qui se laisse lire; or, celui de l'abbé De Clercq, malgré l'abondance d'information qu'il contient, se lit aisément.

Les Malankariens qui suivent le mouvement d'union de Mar Ivanios augmentent continuellement et auraient atteint maintenant les 17.000. A Sofia fut ouvert un petit séminaire confié aux Jésuites. Quant à le Pologne orientale, l'union progresse et le séminaire de Dubno a déjà fourni les premiers pasteurs; il faut cependant dire que le Visiteur apostolique qui fut envoyé là par le Saint-Siège ne possède aucune jurisdiction et que les fidèles de rite oriental, qui sont à présent plus de 16.000, dépendent des évêques latins de la région qu'ils habitent. Enfin, il n'est pas à prévoir que l'Institut Oriental se développera dans le sens prévu par l'auteur; c'est là d'ailleurs un projet ancien et rejeté autrefois.

En finissant son livre l'auteur nous communique l'impression qu'il a eue en visitant les églises unies: elles sont pleines de zèle apostolique; malgré de sérieuses difficultés matérielles et des tracasseries politiques souvent peu voilées, elles intensifient leur action et se préparent toujours mieux à accueillir soit individuellement soit en groupe les dissidents de leur rite.

A. RAES, S. I.

P. Pierre RAPHAËL, *Le rôle des Maronites dans le retour des églises orientales.* — Beyrouth, Imprimerie Khalifé, 1935. 193 pag.

Il est édifiant et consolant de voir comment les Orientaux unis se sont aidés mutuellement dans les moments d'épreuve. Les Maronites jouissant dans les montagnes du Liban d'une autonomie relative, d'une force numériquement respectable et d'une autorité morale reconnue étaient les mieux placés pour venir au secours de leurs frères persécutés. Ils n'ont pas manqué aux vues de la Providence et se sont montrés d'une générosité admirable. C'est chez eux que les Arméniens fondèrent le monastère et la résidence patriarcale de Bzommar; de leur intermédiaire se servirent les Chaldéens auprès des Papes Paul V et Clément XI et à leur soutien les moines de S. Hormisdas durent pour une bonne part leur fondation; l'intervention du célèbre Joseph Assemani contribua beaucoup à obtenir que les Coptes pussent se gouverner eux-mêmes. Quant aux Melkites leurs débuts à Alep et la fondation des religieux Chouérites ne furent possibles que grâce à la charité généreuse des Maronites qui payèrent leur appui avec de l'argent, mais aussi avec la prison et mille autres avanies. C'est un patriarche maronite qui consacra le premier patriarche syrien uni et Charfé, où se tint le dernier synode des Syriens, est encore une donation maronite.

Voilà un très petit nombre de faits qu'on peut relever parmi la foule de belles actions qu'avec simplicité le P. Pierre Raphaël nous raconte dans son beau livre. Pour chacun des évènements il a eu soin de citer la source mais n'a pas cru devoir soumettre celle-ci à la critique. Une bibliographie précieuse des manuscrits et des études employées termine utilement cet ouvrage bienfaisant.

A. RAES, S. I.

Dictionnaire de Spiritualité, *Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire,* Publié sous la direction de Marcel Viller, S. I., assisté de F. Cavallera et J. de Guibert, S. I. - Fascicule III: *Anglaise (Spiritualité) - Ascèse, Ascétisme.* Fascicule IV: *Ascèse, Ascétisme* (suite) - *Basile (Saint).*

Nous avons rendu compte des fascicules précédents de ce Dictionnaire. Nous aurions les mêmes éloges à donner ici, et de nouveau à formuler le regret que plusieurs collaborateurs négligent trop l'Orient chrétien. De plusieurs côtés (Analecta Bollandiana, Revue d'Apologétique) on a conseillé à M. Viller de restreindre le nombre d'auteurs spirituels admis à figurer dans ses colonnes; d'autres recenseurs ont trouvé qu'il en omettait trop. C'est signe sans doute que le directeur a trouvé un juste milieu. Des articles de doctrine à signaler: Anormaux (sanctification des), par J. de Tonquédec; Apostolat et vie intérieure, par F. Cuttaz qui cite beaucoup d'écrivains, mais aucun antérieur à Saint Bernard; il y a cependant au moins depuis Origène une doctrine très ferme sur la relation entre la perfection et l'apostolat; l'article « apparitions » est surtout une pierre d'attente en vue d'un lointain article « visions »; Application des sens, par J. Maréchal; Aridité, par R. Daeschler, auquel le P. Viller aurait dû signaler les pensées qu'il connaît si bien, de Diadoque, sur la déréliction; Art et Spiritualité, de M. Léonard est un travail magnifique et personne ne se plaindra que le P. Viller l'ait admis, encore qu'il paraisse à certains dépasser le cadre du dictionnaire; très bon l'art. Ascétisme de M. Viller et Olphe Gaillard, un peu maigre seulement pour la période byzantine (Un détail: il ne faut pas dire Stoudion, mais Stoudios); le moyen-âge latin est singulièrement plus favorisé que le byzantin, dans l'excellent art. que lui consacre le P. de Guibert, lequel traite aussi en maître des questions théologiques relatives à l'ascèse; Psychologie de l'Ascèse, par A. Willwoll; Théologie ascétique, par J. de Guibert; Aspirations, par E. Vansteenberghe, où l'on est étonné de ne pas trouver la moindre mention d'un oriental quelconque, alors que cependant cette pratique a eu chez les byzantins un développement extraordinaire; Attention, par R. Vernay; Baptême, par E. Delaye. Parmi les grands articles historiques, où il y a aussi beaucoup de doctrine: Apatheia, par G. Bardy, qui met bien au point les sens divers, acceptables ou condamnables, de ce mot; Apophtegmes, par F. Cavallera, rendra de grands services par une bibliographie exhaustive; Pères Apostoliques, par J. Lebreton, est un petit chef-d'œuvre; surtout le grand article sur Saint Augustin, par Ch. Boyer, aussi remarquable par sa clarté et son onction que par son information parfaite; l'art. Saint Basile, par G. Bardy, n'est pas terminé, mais déjà nous y constatons un progrès sur les derniers travaux relatifs à la doctrine basilienne. Beaucoup d'autres contributions seraient à relever. En somme, s'il est facile d'avoir des deside-

rata ultérieurs, il paraît plus juste de reconnaître dans le Dictionnaire une inappréciable mise en commun de trésors qui sans lui demeureraient hors d'atteinte pour l'ensemble des travailleurs. La perfection, en ascétique comme en ascèse, recule à mesure qu'on en approche.

IR. HAUSHERR, S. I.

A Post-War Bibliography of the near eastern Mandates. 1919-1930. (Publications of the faculty of arts and sciences. American University of Beirut. Social science series. N. 1). Beirut 1932-1934.

On recevra avec grande reconnaissance cette bibliographie du Proche Orient, ou plus exactement, des pays sous mandat, l'Iraq, la Palestine, la Transjordanie et les Etats syriens. Elle comprend les livres, brochures, articles de revue et de journaux, édités depuis l'armistice de 1918 jusqu'au 31 décembre 1929, et qui étudient ces pays sous leur aspect *social.* Ne sont exclues que les publications traitant de sciences pures.

Le rédacteur en chef, Stuart C. Dodd, a avantageusement divisé l'œuvre entière en divers fascicules selon la langue dans laquelle l'étude fut publiée. Ainsi il nous promet huit fascicules, un pour chacune des langues ou groupe de langues suivantes: l'arabe, les revues arabes, l'anglais, le français, l'allemand, l'hébreu, l'italien, puis ensemble les langues orientales: l'arménien, le curde, le turc, le persan et le syriaque.

Nous avons en main le fascicule italien et français. Le premier dont la rédaction fut confiée au professeur Gius. Gabrieli, réunit 1100 numéros; la question des Lieux-Saints et les intérêts de la Custode sont maintes fois relatées dans les publications italiennes. Le fascicule français est rédigé par Ph. J. Blanquis et compte 3359 numéros. Dans celui-ci on trouvera entr'autres toutes les décisions prises à la Société des Nations à l'égard des pays sous mandat; beaucoup de livres traitent de l'archéologie, et, ce qui nous intéresse encore davantage, les écrits sur les églises orientales sont plus nombreux qu'on ne penserait.

Mais ce qui fait la valeur exceptionnelle de cette bibliographie, même si elle n'est pas complète, ce qui est impossible à réaliser, c'est l'index par ordre de matières qui comprend plus de cent rubriques sans compter les sous-divisions; ainsi on trouvera le mot *fouilles* sous le titre *archéologie* et les publications concernant les églises orientales unies, dissidentes et protestantes, sous le rubrique *religion.*

D'une présentation très claire, avec une disposition en deux colonnes, les fascicules, lorsque tous seront parus, formeront un livre

indispensable à tous ceux qui s'occupent du Proche Orient. En outre, la rédaction se promet de mettre cette bibliographie à jour tous les cinq ans.

A. RAES, S. I.

Littérature géorgienne chrétienne, par J. KARST, professeur de langues et littérature orientales à l'Université de Strasbourg (Bibliothèque catholique des sciences religieuses). — Paris, Bloud et Gay, 1934, pp. 177.

Rarement petit livre aura fait tant de plaisir aux amis de l'Orient chrétien. Les « Hiberorum nobilissimae litterae », comme dit un connaisseur, le R. P. Peeters (Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Bruxelles 1910, Praefatio), n'existaient pour ainsi dire pas pour l'Occident. Le « Catalogue des livres géorgiens tant imprimés que manuscrits anciens et modernes », publié par Brosset en 1838 a Saint-Pétersbourg, était insuffisant et introuvable; les publications de N. Marr, A. Tzagareli et autres géorgiens écrivant en russe, peu accessibles; quant aux livres khartvéliens eux-mêmes, « procul trans Portas Caspias in angulis bibliothecarum invisitatis delitescunt ». Sauf pour quelques spécialistes que l'on compterait sur ses dix doigts, le travail de M. Karst sera une révélation. Après des notions préliminaires indispensables, ethnologiques et géographiques, la première partie étudie l'« Evolution générale, Centres et foyers de la littérature ancienne » (chap. I); puis (chapp. II et III) passe en revue les divers genrse littéraires, du cinquième au douzième siècle; la deuxième partie allant jusqu'au dix-neuvième siècle se divise en deux chapitres: Prose et Poésie. Nous avons donc à la fois une synthèese et une analyse détaillée. Très précieuse la bibliographie des pages 154-158; et plus encore les Index géographique des noms de personnes, des titres et matières, sans oublier les « Gloses supplémentaires pour l'intelligence du texte », où sont expliqués un certain nombre de termes géorgiens. Le règlement de la « Bibliothèque catholique des sciences religieuses » n'a pas permis au savant professeur de Strasbourg d'ajouter des indications bibliographiques détaillées pour chacun des écrits qu'il énumère. Nous voudrions espérer que le succès de son petit volume engagera l'auteur à nous en donner un jour un grand qui soit pour les travailleurs ce qu'est par exemple par rapport à la littérature syriaque la Geschichte der syrischen Literatur de A. Baumstark. Nous nous permettrions de suggérer alors à M. Karst de faire reviser son texte par un bon connaisseur de la Patrologie: on ne peut être spécialiste en tout.

IR. HAUSHERR, S. I.

J. B. CHABOT, *Littérature syriaque* (Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses). — Paris 1934, Bloud et Gay (165 pag.).

Le nom de l'auteur garantie la valeur de ce travail. En effet: ce petit livre, quoiqu'il ne soit pas écrit pour les Orientalistes, mais pour le public savant non spécialisé dans la littérature syriaque, trahit cependant dans sa clarté, son erudition et dans la sûreté des jugements la main du maître. Sans vouloir imiter le ton scientifique des ouvrages de Baumstark et Duval, l'A. présente une vue d'ensemble « de la plus riche des littératures chrétiennes de l'Orient ».

On pourrait ça et là faire quelques reserves au sujet de certaines propositions secondaires; ainsi nous n'accepterions pas sans nouvelles preuves les affermations suivantes: pag. 21. L'hymne gnostique des « Actes de Saint Thomas » est de Bardesane. - Pag. 21. Abgar IX s'est converti au christianisme (cfr. mon article, *Gregorianum* 1934). - Pag. 22. Le « Liber Legum Regionum » a été rédigé par Philippe vers 196. - Pag. 23. Aphraate était né dans le paganisme (cfr. mon étude, *Orient. Christ.* XXXI, 1, 1933). - P. 147. Le discours de Méliton conservé en syriaque n'est pas identique avec l'Apologie de l'évêque de Sardes, dont parle Eusèbe.

Il y a quelque omission plus importante à remarquer. On ne cite pas (pag. 24) le commentaire de Saint Ephrem aux Acte des Apôtres conservé en armenien, et parmi les ouvrages connues seulement par leur version syriaque il faudrait citer les homilies de Théodore de Mopsueste recemment éditées par Mingana (*Woodbrooke Studies*, vol. V-VI). On aurait souhaité de trouver dans le livre de M. Chabot une bibliographie choisie et notamment une indication des « *Corpora* » syriaques.

En définitive: un petit livre bien composé, que nous recommandons comme première lecture à ceux qui voudront étudier la littérature syriaque.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

SCRIPTA AD NOS MISSA

Українська Бібліотека Церкрвного Эеднаня, 1. За Українську православну Церкву 23 pag. — 2. За зеднаинь Св. Божих церков. 19 pag. — 3. У лоні Нез' эднаної православної церкви 57 pag. — 4. Новіші реформи в православиій церкві 74 pag. — 5. Молитва за поеднания церков. 24 pag.

Sous forme de brochures composant une bibliothèque ukrainienne pour l'union des églises, le prêtre Tabiński P. édite des articles que lui et Girski A. ont publiés dans différents périodiques de Léopol et dans lesquels il dévoile les inconséquences et les manquements du gouvernement de l'église polonaise orthodoxe, en même temps qu'il expose ses vues sur le mouvement d'union auquel il adhère.

Ks. Piotr TABIŃSKI. *Akcja unijna a krytyka polska.* Warszawa 1932, 46 p.

О. Прот. П. ТАБІНСЬКИЙ. *Псевдо-Керуларіева панеплія* (полемічний твір 1275 року) Львів 1934, стр. 31.

Charles THORLEY BRIDGEMAN, *Jerusalem at Worship — Part One — Holy Week and Easter Jerusalem* 1932, in 8°, VI 74 p

S. SALAVILLE, *De Breviario conficiendo, ad Byzantinum ritum accommodato* (« Acta Academiae Velehradensis » t. XII, 1934, fasc. 3-4) Olomouc.

Suleiman SAIGH, *Yazdandaukht ou la Princesse Arbilienne.* Roman historique illustr. (en arabe) Mosul 1934, 2 vol. in 8°.

R. P. VILLARD, *Ritiro per la Prima Comunione per uso dei Parroci di campagna, dei Missionari e dei catechisti.* Torino-Roma, Casa ed. Marietti, 1934, in 16°, VIII-269 p.

Constantino BAYLE, S. I., *España y la educación popular en América.* Madrid, F. A. E. 1934, in 8°, 391 p.

Y. D'ISNÉ, *San Giuseppe nel Vangelo* 31 letture per il mese di S. Giuseppe Torino-Roma, Casa ed. Marietti, 1934, in 16°, 134 p.

Giuseppe M. BARBERA, *Arabo e berbero nel linguaggio italo-siculo. - Saggio.* Beyrouth, Impr. Catholique, 1935, in 8°, 82 p.

Isidro GOMÁ TOMÁS, Arzobispo de Toledo, *Antilaicismo,* Barcelona, R. Casulleras ed., 1935, 2 voll. in 8°.

Catecismo de la Doctrina Cristiana, según el texto de S. S. Pio X, en forma de lecciones, preparadas por las RR. del Buen Pastor. Texto revisado por el Rdo P. Jaime PONS, S. I. — Barcelona, Libr. Casulleras, 1935 2 voll. in 8°.

Pamiętnik IV-ej Pińskiej Konferencji Kapłańskiej w sprawie unji Kościelnej (1933) Pińsk, Druk. Diecezjalna, 1934, in 8°, 116 p.

André TARDIEU, *Sur la pente* — Paris 1935, Flammarion, in 12°, LXX-250 p.

František ROBENER, *Velkomoravská Metropole.* - Kroměříž 1934, Nakl. J. Guska, in 8°, 32 p.

Julins HADŽEGA, Mt. 16, 16-19 *in der neueren Literatur der Orthodoxen* (Theologie und Glaube, 1934, Heft 4, pg. 458-467) Paderborn 1934

— *Die Schismatische Propaganda in Karpathorussland* (Theologie und Glaube 1935, Heft 1, pg. 70-80) Paderborn 1935.

— *Dva istoričeskikh voprosa.* — Užgorod 1923, in 8°, 47 p.

— *Istorija Užgorodkoi Bogoslovskoi Seminarii* — Užgorod 1928, in 8°, 48 p.

— *Kratkii obzor naučnoi dêjatelnosti Jurija Ivanoviča Venelina* (Gutsi) Užgorod 1927, in 8°, 44 p.

Antonii A. BOBULSKII, *Verkhovinshaja krob* — Ušgorod 1930, in 16°, 48 p.

Ieromonakh IOANN, *Žizn* (*Sozertsanie)* Paris 1935 YMCA Press, in 16°, 76 p.

Antonii BOBULSKII, *V Svjatoi Večer* — Užgorod 1929, in 8°, 22 p.

J. P. RUSAK (Julius Gadžega) — *Mukačevskaja eparkhija i eja borba za prava russkago jazika i narodnosti vo vremja episkopstva Vasilija Popoviča* — Užgorod 1930, in 8°, 21 p.

Dr. A. ODAR, *Sodbe rimske Rote v zakonskih pravdah.* (Bogoslovna Akademija v Ljubljani, kugiga 12).

INDEX VOLUMINIS I-1935

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — RECENSIONES.

ORIENS ANTIQUUS.

THEOLOGICA.

LITURGICA.

IURIDICA.

HISTORICA.

SLAVICA.

ISLAMICA.

VARIA.

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Romae.

IMPRIMATUR. — † Iosephus Palica, Arch. Philippen., Vic. Ger.

Alberto Vaccari, *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA